

حذف الفضول عن علم الاصول

تأليف

العلامة آية اللّه السيّد محسن الأمين (قدس سره)



تحقيق

مركز البحوث و الدّراسات العلميّة التّابع
للمجمع العالميّ للتّقريب بين المذاهب الاسلاميّة
قم المقدّسة

حذف الفضول عن علم الاصول

التألیف

العلامه آیه الله السید محسن الامین



مرکز البحوث و الدراسات العلمیه

التابع للمجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه



اسم الكتاب: حذف الفضول عن علم الاصول

المؤلف: العلامه السيد محسن الامين

التحقيق: مركز البحوث و الداراسات العلميه

الناشر: انتشارات التشيع

الطبعه: الاولى / ١٤٢٣ ق - ١٣٨١ ش

عدد المطبوع: ٢٠٠٠

الشابک: ٣-٢٢-٦٣٩٩-٩٦٤

مقدمة التحقيق

انک اذا ما أردت أن تتصفح تاريخ علم الاصول علىٰ امتداد مراحله الطويلة تجده طافحاً بعبقريات متنوعة يكمل بعضها بعضا ، و من هؤلاء مجموعة من العلماء كانت لهم نظرة اصلاحية الى علم الاصول ، انطلاقاً من ان هذا العلم هو الذي يتصدىٰ لإعطاء المنطق الصحيح للاستنباط . و يعدّ العلّامة آيةالله السيد محسن الامين من ابرزهم حيث اولى اهتمامه الى هذا المجال الاصلاحى كما يبدو من عنوان كتابه هذا. ولكي نوضّح نظراته الاصلاحية في هذا المجال الهام نلقي نظرة عابرة الىٰ التاريخ المرتبط بالافكار النقديه للاصول و ما يتعلق بمجالاته، فنقول :

لقد مرّت الافكار النقدية لعلم الاصول او مجالاته بمراحل ثلاث مهمة :

المرحلة الاولىٰ: نقد الاصول من حيث الاعتبار و الهوية الفكرية:

لقد طُرحت هويّة الاصول و شرعيتها تحت التساؤل في هذه المرحلة من قبل الاخباريين. و قد تمكنوا من خلال تصّديهم لنقد الأُصول و إقصائها بكل جهده من السيطرة أخيراً الى حدّ كبير على الساحة الفقهية .

و بما انه طُرحت بحوث كثيرة تصدت لمناقشة نقد الاخباريين هذا ، فلاندخل فى مناقشتهم و نطوي عنه كشحاً هنا، مع اننا نشعر بأن هذا الموضوع بحاجة الىٰ تحليل جديد في فرصة اخرىٰ . الّا اننا نشير هنا فقط الىٰ ان النقد الحاصل من جانب الاخباريين ـ الذي لم يكن مبتنياً علىٰ أساس سليم ـ سبّب خلق جوّاً مناسباً لظهور وجهة نظر جديدة في علم الاصول ، حيث شكّلت شبهات الاخباريين مادةً لبعض البحوث التي قام بها الفقهاء و العلماء مّما ادّى الى ايجاد فكرة اصوليّة جديدة تتأطّر و تتّسم بالعقلانية و هذا علىٰ الرغم مما كانت للاتجاه الاخبارى من نتائج ضارة.

و من المعلوم ان الاصوليين لو كانوا قد تناولوا ـ بالتقييم و النقد و بنظرة من الخارج ـ

موقعية علم الاصول و مجالاته لما كان هناک للاخباريين دور في هذا المجال و لكانت الأفكار الاصولية قد هُذّبت واحتلت مركزها و أدّت رسالتها المهمة بشكل أفضل و لسارت في الطريق الأصوب .

ان فقدان النقد الايجابي والنظرة الشمولية من الخارج قد فتح مجالاً للشبهات و جعل أصل «الاصول» مثار تساؤل ، و مع ان حصول ذلک کانت له عاقبة حسنة أيضاً الّا انه قد حصل بثمن فادح تمثّل بسيطرة الاخباريين علىٰ مدى عدة قرون

المرحلة الثانية: نقد الاصول من حيث التقليدية في البحث و في كيفية الاستفادة منه:

بدأ هذه المرحلةَ الوحيدُ البهبهاني . و اذا كان الاخباريون قد تصدّوا لمواجهة الاصول فان الوحيد البهبهاني ـ مع انه عالم اصولي ـ نقد أيضاً الاسلوب غير التحقيقي في الاصول آنذاک . و في الحقيقية فان الوحيد تصدىٰ لنقدين : نقد للاخباريين و نقد لما تبقّىٰ لدىٰ المجتهدين من أفكار أخبارية باهتة. و اشتهر عن الوحيد تصدّيه لنقد التيّار الاخباري فقط ، لكن الواقع يبرز لنا وجود كلا النقدين.

و فيما يلي نتطرق الىٰ نقد الوحيد للاصوليين و وضع الابحاث الاصولية آنذاک من خلال النقاط التالية :

الاولىٰ: ان «الاجتهاد المستبطن للتقليد» و «الاخبارية» وجهان لعملة واحدة . و في الحقيقية فان الاوّل عبارة عن تقليدٍ بلباس الاجتهاد، و الآخر هو جمود مغلّف بالتوجه الىٰ الروايات و التسمک بها.

كان الوحيد ـ و من خلال فهمه الصائب للمشكلة في زمانه ـ يرىٰ هذين الخطّين ، فكان من ناحية الىٰ جانب «أنصار الاجتهاد» و من ناحية اخرىٰ الىٰ جانب «المناوئين للاجتهاد».

و قد ورد نقده كثيراً و بشكل متكرر علىٰ «مناوئي الاجتهاد»، اى الاخباريين . و اليک نقده علىٰ «أنصار الاجتهاد».

يقول: «ربما يبني طائفة من هؤلاء أمره علىٰ الاجتهاد ، و هم و ان كان ديدنهم في استنباط الحكم تقليد المجتهد الّا انهم ربما يتنبهون الىٰ بعض المسائل فيبنون أمرهم علىٰ فهمهم و رأيهم»[1].

و يشير الوحيد ضمن بحثه عدة موارد من أساليبهم الاستنباطية:

فيقول : بعضهم ـ و في نفس الوقت ـ يدّعي بأنه قد وصل الىٰ أعلىٰ مرتبة في الاجتهاد.

و سنرىٰ لا حقاً ان الوحيد ـ في الواقع ـ قام بانتقاد الاجتهاد القائم علىٰ اسس غير فنية و لا دقيقة في الاصول ، و عليه فان نقده في الحقيقة قد توجه الىٰ الاصول في تلك الفترة .

النقطة الثانية : ان أساس نظر الوحيد و نقده هو : «رفض النزوع نحو التقليد» و ضرورة الاعتماد علىٰ التحقيق و التدقيق و ان عباراته و بحوثه تدل علىٰ ضرورة «النظرة التحقيقية الىٰ الاجتهاد» من ناحية و «الاجتهاد التحقيقي» من ناحية اخرىٰ .

ان «التحقيق في الاجتهاد» هو النظر التاريخي ـ العقلائي الىٰ الاجتهاد و الذي أشار اليه الوحيد مراراً في بحوثه .

و مع الاسف فان هذه النظرة لم تظفر بمكانة مناسبة بعد الوحيد، مع ان بعض العلماء قد ساروا علىٰ نهجه من بعده لبعض الوقت ، و هذه المسألة تتطلب بحثاً مستقلاً .

ان «الاجتهاد التحقيقي» نظرة و اسلوب ذكي جداً ، و عقلاني و جامع يستمد اسسه الاولية من «النظرة التحقيقية الىٰ الاجتهاد» . و هذا الاسلوب يرفض ايّ نوع من التقليد

---

١ - الرسائل الاصولية، ص ۶۴.

الظاهر و الخفى فى الاجتهاد و مبادئه .

و يحب علينا أن نبحث فى عظمة الوحيد فى مجال عرض فكرة «الاجتهاد التحقيقى» و ترسيم خطوطه . و نحن فى وقتنا هذا نحتاج الىٰ هذا الموضوع اكثر من اى وقت آخر . لقد اعتدنا علىٰ أن نقول ان الوحيد هو مؤسس عهد جديد فى الاصول ، الّا أننا لا نبحث أبداً فى أساليبه و رؤاه التى غذّىٰ بها علم الاصول آنذاک ... و لم نتساءل ـ لحدّ الآن ـ : هل استمر احد فى طريقه؟ و اذا كان الجواب بالنفى فلماذا؟

ان هذا الموضوع جدير بالبحث من قبل العلماء و بصورة مستقلة و مفصلة فاننا هنا نتابع البحث من زاوية واحدة و بشكل عابر . و ننقل هنا عبارة من الوحيد تدل بوضوع علىٰ انه كان ينظر من ناحية الىٰ «الاجتهاد التحقيقى» و من ناحية اخرىٰ الىٰ نقد «الاجتهاد التقليدى» :

« كثيراً ما يشتهر من اجتهادهم فى امور لا أصل لها، و اصطلاحات لا نعلم صحّتها ... فلو لم نبحث لظننّا حقّيتها ، و توهّمنا حجيتها كما هو الحال الآن بالنسبة الىٰ القاصرين فى علم الاصول». (١)

و يقول أيضاً : «البناء علىٰ التقليد ... هو الحال بالنسبة الىٰ كثير من الصلحاء و العلماء الغير المطلعين باصول الفقه اصلاً أو بحقه و حقيقته». (٢)

يرىٰ الوحيد ان ارتباطهم بالكثير من القواعد قد نشأ من الأُنس الحاصل لهم خلال مدة طويلة و لم يكن ناشئاً من نظرة تعتمد الدقة و التحقيق ، و يذكر علىٰ سبيل المثال القواعد التالية :

الامر حقيقة فى الوجوب ، النهى حقيقة فى الحرمة ، الجمع أولىٰ من الطرح ؛ أصالة العدم ، أصالة البقاء ، النهى فى العبادات يقتضى الفساد .

---

١ - راجع الرسائل الاصولية ص ٩٩ ـ ١٠٦ و ٢٧٢.

٢ - نفس المصدر ، ص ١٠٦ .

و يضيف قائلاً : «و في الحقيقة فان هذه القواعد كلها أو بعضها لم تثبت لحد الآن».

النقطة الثالثة: يصرح الوحيد بأن عدم التصدي للبحوث الاسلامية بشكل تحقيقي هو المنشأ لظهور و رواج الشبهات في الدين و احتلال الخرافات مجالات الحقائق حيث يقول :

«لابدّ من مزاولة تامة و مهارة في هذا العلم و ان من القصور فيه ان يصدر امثال ما أشرنا أليه ... من المزخرفات الشنيعة و الخرافات الفضيعة ، و كذا من عدم المهارة فيه يبرز الشكوك الواهية المخرّبة للدين و الشبهات الواقعة في مقابل البديهة المقتضية لمحو الملة».(١)

و يذكر في موضع آخر ان سبب الخرافات هو الاجتهادات و الاستنباطات المبتنية علىٰ التقليد .

المرحلة الثالثة: نقد المناهج المتّبعة في علم الاصول و إبراز نقائصه .

بدأت هذه المرحلة في الفترة المتأخرة . و قد قدح زنادها علماء من قبيل : العلامة السيد الأمين ، آيةالله البروجردي ، الامام الخميني ، العلامة الطباطبائي ، الشهيد الصدر و ...

و لازالت هذه المرحلة في بداياتها و أمامها طريق طويل .

و تشكلت في هذه المرحلة خمس صور للنقد عرضها واحد أو أكثر من العلماء:

١ ـ حصول التورم في علم الاصول ؛

٢ ـ حصول الخلط بين القضايا والامور الاعتبارية بين و القضايا والامور الحقيقة؛

٣ ـ عدم وجود الانسجام بين هندسة البحث الاصولي و حركة الاستنباط و ضروراته و اولوياته ؛

---

١ - نفس المصدر ، ص ٩٨.

۴ ـ فقدان الاصول لقواد الاستنباط و انظمته و هيكليته ؛

۵ ـ خلوّ الاصول عن المبادیء الكلامية المعمقة و بالتالیٰ حصول النقص فی أبحاثه ؛

أنّ النقود المذكورة تحوی أبحاثاً كثيرة و ان الاقدام عليها سيؤدی الی حصول تحول عظيم فی قدرة الفقه علیٰ مواجهة المشا كل المعاصرة .

و العلاّمة السيد محسن الأمين مثل حیّ جسّد كلّ معانی العطاء ، فهو علاوة علیٰ كونه رقماً بارزاً من أرقام المجد علیٰ مفرق التاريخ الطويل لعلم الأُ صول ، حيث لاتكاد تنظر الی آثار هذا الرجل المفكر حتّیٰ يدهشک سموّه و غزارة علمه ، فهو بشجاعته و جرأته اللتين كانا يتمتع بهما على هذا الصعيد أبرز ما يثير انتباهک نحوه !

اذ لمّا خاض فی بحر الأُ صول ، و التقط من درره ما رآها تـغنی المسيرة التـاريخية للاصُوليّن ، و اصطفّ مع أقرانه مـمّن عـاصرهم ـ كـالسيد البـروجردی و الامـام الخمينی (ره) ـ رأیٰ أنّه من الضروری أن يمتدّ بعيداً بعد ما هاله هذا الورم الحاصل فی هذا الجانب من العلم، و الانتفاخ العجيب الذی ظلّ يغشیٰ فضاءه ، فظلّ يغور للبحث عن أسبابه و علله ، حتّی نتج الی جملة سبل رأها بنظرة الثاقب أنّها العلاج اللازم لهذا الداء المخيف .

و لعلّ من أبرز هذه السُبل هو دعواته بضرورة اجراء عملية «تطهير» واسعة لهذا الجسم الأصيل من الزوائد العالقة به، و تهذيبه من الشوائب الملتصقة به و بذلک يسجّل لنا خطّاً واضحاً يدعو به الی العمل الدؤوب فی هذا المنحیٰ ، و لحوبه من هذه الظاهرة انّما هو تا كيد علیٰ جدية هذا المشروع ، و اصراره على تبنّی هذا العمل رغم الصعاب التی قد تواجهه فی الطريق، التی قد تشكّل عوائق عملية تقف أمام انجازه .

مركز البحوث و الدراسات العلمية

التابع للمجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامية

بســــــــم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على سيدنا محمّد وآله الطاهرين. وبعد..

فيقول العبد المفتقر إلىٰ عفو ربّه الغني محسن ابن السيد عبد الكريم الحسيني العاملي هذا كتاب أسميناه كتاب «**حذف الفضول عن علم الأُصول**» ـ أي أصول الفقه ـ وضعناه بطريقة مختصرة واقتصرنا فيه على ما لا بدّ منه، لما رأينا المؤلّفات في هذا العلم قد كثرت فيها الفضول التي أوجبت بعد الطريق، وضياع العمر، وجعلنا اسمه مطابقاً لمعناه.

وعلى الله نتوكّل وبه نستعين وهو حسبنا ونعم الوكيل.

ورتّبناه علىٰ مقدمة وأبواب وفصول..

* * *

المقدمة

تعريف علم الأصول وموضوعه وغايته

علم أُصول الفقه علم تعرف به أدلة الأحكام الشرعية الفرعية وهي: **الكتاب، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل**، ولذلك سُمّي بعلم أُصول الفقه.

وهو عبارة عن مجموع قواعد من علوم متفرقة يتوقّف عليها استنباط الأحكام الشرعية.

فمنها: ما هو من علم اللغة، كمباحث الألفاظ.

ومنها: ما هو غير ذلك، كمباحث الاستصحاب، وحجيّة الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل، ومباحث الاجتهاد والتقليد.

وهذا القدر كافٍ في تعريف علم الأصول الذي ينبغي ذكره قبل الشروع فيه، والزيادة عليه تطويل بلا طائل.

وقد علم من ذلك موضوعه الذي هو (**الأدلة الأربعة**) وغايته وهي (**معرفة الأدلة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية الفرعية**).

* * *

الـفقه

وحيث كان الغرض من هذا العلم معرفة أُصول الفقه ـ أي أدلته ـ ناسب أن نذكر تعريف الفقه وهو: في اللغة الفهم، وفي الاصطلاح العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

والمراد بأدلتها التفصيلية هي الأدلة الأربعة المعهودة وهي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

وخرج بالفرعية الأصولية، كأحكام أصول الفقه، وأحكام أصول الدين الباحث عن العقائد الخمس. (التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد).

والأحكام الشرعية الفرعية خمسة: **الوجوب**، **الندب**، **التحرير**، **الكراهة**، **الإباحة**.

فالوجوب: هو رجحان الفعل مع المنع من الترك.

والندب: رجحان الفعل مع عدم المنع من الترك.

والتحريم: رجحان الترك مع المنع من الفعل.

والكراهة: رجحان الترك مع عدم المنع من الفعل.

والإباحة: تساوي الطرفين الفعل والترك، فلا رجحان لأحدهما على الآخر.

وقولنا عن أدلتها التفصيلية متعلّق بالعلم، أي العلم الناشئ عن الأدلة التفصيلية، وخرج به علم المقلد، لأنه ليس ناشئاً عن هذه الأدلة الأربعة المعهودة، بل يكون ناشئ عن فتاوىٰ المجتهد بضميمة دليل واحد اجمالي

مطّرد في جميع المسائل وهو (**هذا ما أفتىٰ به مقلدي**) و(**ما أفتى به مقلدي فهو حكم الله في حقي**) فلا يسمىٰ علمه فقهاً.

وقد يعترض: بأن المقلد له أدلة تفصيلية وهي (فتاوى المجتهد) ودليل اجمالي وهو ما ذكر، والمجتهد له أدلة تفصيلية وهي (**الأدلة الأربعة**) ودليل اجمالي وهو هذا ما أدي إليه نظري وكل ما أدي إليه نظري فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي، فلم يبقَ فرق بين علم المجتهد وعلم المقلد[1].

والجواب: ان المراد بالأدلة التفصيلية في تعريف الفقه هي الأربعة المعهودة المتقدمة، وهي ليست عند المقلد، فخرج علمه عن الفقه.

واعترض علىٰ هذا التعريف: بأنه إن أُريد بالأحكام الكل ـ كما هو مقتضى الجمع المعرف بالألف واللام خرج عنه علم أكثر الفقهاء إن لم يكن كلهم؛ لأن الإحاطة بجميع الأحكام متعذّر لأكثر المجتهدين أو كلهم، وإن أُريد بالأحكام البعض ـ مجازاً ـ دخل فيه علم المقلد الذي قارب درجة الاجتهاد إذا علم بعض الأحكام عن دليل تفصيلي، مع إن علمه لا يسمىٰ فقهاً[2].

والجواب: إنّا نريد بالأحكام الكل، ونريد بالعلم: **الملَكة التي يقدر بها على معرفة المسائل بالدليل متى أراد**، ولا نريد به استحضار المسائل بالفعل، واطلاق العلم على الملكة كثير شائع، أو نريد بها البعض فإن كان يمكن تجزي الاجتهاد ـ **وهو أن يقدر العالم على معرفة بعض المسائل بالدليل دون بعض** ـ

---

(١) راجع معالم الدين / ص ٢٦.

(٢) هذا الاشكال حكاه الشيخ الطوسي في كتاب العدة عن شارح المختصر للعضدي فراجع ج١ ص ٢١ (ط مؤسسة آل البيت) / راجع شرح العضدي ص ٣ و ٤ / ونقله صاحب المعالم ص ٢٦.

كان ذلك فقهاً، فلا يضرّ دخوله وإن كان لا يمكن تجزّي الاجتهاد فهنا الفرض غير واقع؛ لأن من أمكنه معرفة بعض الأحكام بالدليل لابدّ أن يمكنه معرفة جميعها.

* * *

الباب الأوّل

في مباحث الألفاظ

المبحث الأول

في تفسير جملة من الألفاظ والمصطلحات المذكورة في كتب هذا العلم.

الوضع

تعريف الوضع:

هو تعيين شيء بإزاء شيء ليدلّ عليه.

وهذا الشيء قد يكون لفظاً ـ وهو ظاهر ـ وقد يكون غير لفظ، كالعُقَد، والنُصب، والإشارة، وغيرها.

فالعقد: اصطلاحاً يُقال بعقد الأصابع تدلُّ على الأعداد، ويستعملها الآن

الدلالون مع التجار في بغداد.

والنصب: العلامات التي تنصب للدلالة على الطريق أو غيره.

والإشارة: معروفة، كخفض الرأس أو الجفن علامة على (**نعم**)، ورفعه علامة على (**لا**)، والإيماء باليد علامة على طلب المجيئ.

أقسام الوضع اللفظي

وهي ثلاثة:

الوضع الخاص والموضوع له خاص.

والوضع العام والموضوع له عام.

والوضع العام والموضوع له خاص.

أما الوضع الخاص والموضوع يكون له عام فغير موجود.

الأوّل: الوضع الخاص والموضوع له خاص، كوضع زيد لهذا الشخص، وهو واضح.

الثاني: الوضع العام والموضوع له عام، كوضع الحيوان لمفهوم يدخل تحته أشياء كثيرة من الإنسان، والفرس، والحمار، وغيرها، وكوضع الإنسان لمفهوم يدخل تحته زيد، وعمرو، وبكر، وغيرها.

الثالث: الوضع العام والموضوع له خاص، كوضع الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وكوضع الحروف، فهذه كلها موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص، بمعنى ان الواضع تصوّر عند الوضع معنى عامّاً كمفهوم المشار إليه ووضع أسماء الإشارة للخصوصيات التي تدخل تحت هذا المفهوم، كزيد المشار إليه، وهند المشار إليها، وهكذا، ولم يضع

اللفظ لذلك المفهوم، بل جعله واسطة لتصور الخصوصيات التي وضع اللفظ لها؛ لأن تلك الخصوصيات لما كانت كثيرة لا تحصى ولا يمكن تصوّر كل واحد منها ليضع اللفظ بإزائه تصورها بمفهوم عام ووضع اللفظ لكل واحد منها.

وكذلك الموصولات تصوّر مفهوم ما يحصل منه شيء ولم يضع اللفظ لذلك المفهوم، بل وضعه لخصوصياته، كالذي يقوم، والذي يجيئ، والذي يتعلّم.

وهكذا الحروف فتصور الواضع مفهوم الابتداء ـ مثلاً ـ ولم يضع لفظ (**من**) لهذا المفهوم، بل لخصوصياته كابتداء السير في قولك (**سرت من البصرة**) وابتداء السهر في قولك (**سهرت من أوّل الليل**) وهكذا، وتصوّر مفهوم الانتهاء ولكن لم يضع لفظ (**إلى**) لهذا المفهوم، بل وضعه لأفراده وخصوصياته كانتهاء السير في قولك (**سرت من البصرة إلى الكوفة**) وانتهاء السهر في قولك (**سهرتُ من أوّل الليل إلى آخره**) وهكذا.

وهذا القسم من الوضع أثبته المتأخرون[1] ولم يثبته المتقدمون.

كيفية الوضع في الحروف

وتوضيح الحال في ذلك: ان الحروف والمبهمات ـ كأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة ـ لا تستعمل إلّا في الخصوصيات، ولا تستعمل في المعاني الكلية، فـ(**من**) الجارة لا تستعمل في كلي الابتداء، و(**إلى**) لا تستعمل في

---

(١) كصاحب المعالم في معالمه ص ١٢٣، وصاحب الكفاية في كفايته ص ١٠، وغيرهما.

كلي الانتهاء، بل في خصوصياتهما كابتداء السير وانتهائه ـ مثلاً ـ وهذا، وهذه، وهؤلاء، لا تستعمل في كلي المشار إليه وإنما تستعمل في خصوصياته وجزئياته، كهذا الرجل وهذه المرأة، وهؤلاء الرجال وهؤلاء النساء، والذي والتي لا تستعمل في كلي من حصل منه شيء، بل في خصوصياته كالذي قام والتي قامت.

وهنا أشكل الأمر على العلماء، **فإن قالوا**: إنها موضوعة لهذه الخصوصيات[1]، فهذه الخصوصيات غير متناهية فلا يمكن تصورها ووضع اللفظ لكل واحد منها، ووضع اللفظ للمعنى يستدعي تصوره.

وإن قالوا: إنّها موضوعة للمعاني الكلية لا للخصوصيات واستعمالها في الخصوصيات مجاز[2]، لزم أن تكون مجازات بدون حقائق، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له، وهذه وإن كانت موضوعة للمعاني الكلية إلّا انها لم تستعمل فيها وإنما استعملت في الجزئيات، فلو قلنا ان استعمالها في المعاني الجزئية مجاز لكان مجازاً بدون حقيقة، وهو باطل؛ لأن المجاز فرع على الحقيقة وتابع لها.

وقد تخلص القدماء من هذا الإشكال. **بأن قالوا**: ان المجاز لا يستلزم الحقيقة، وإنما يستلزم الوضع، فالمجاز هو استعمال اللفظ في معنى مناسب للمعنى الموضوع له، فيجوز أن يوضع لفظ لمعنى ولا يستعمل فيه ثم يستعمل في أفرادد فيكون مجازاً بدون حقيقة[3].

---

(١) راجع هداية المسترشدين ص ٢٩ ـ ٣٠ لترى تفصيل الكلام في المقام.
(٢) المصدر السابق نفسه.
(٣) المصدر السابق نفسه.

أما المتأخرون **فتخلصوا منه** بأن قالوا: ان هذه الألفاظ لم توضع للمعاني الكليّة؛ بدليل انها لم يستعمل فيها وإنما وضعت للأفراد، والمعاني الكلية واسطة لتصوّر الأفراد بوجه اجمالي، فاستعمالها في الأفراد حقيقة لا مجاز حتى يلزم أن تكون مجازات بدون حقائق[1]. ونظر المتأخرين أقرب إلى الصواب.

الدلالة

أقسام الدلالة:

تنقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: **عقلية، وطبيعية، ووضعية**، فإن كان مقتضى الدلالة العقل سميت عقلية، كدلالة الدخان على وجود النار.

وإن كان مقتضى الدلالة الطبع سميت طبيعية، كدلالة السعال على وجع الصدر.

وإن كان مقتضى الدلالة الوضع سميت وضعية، كدلالة الألفاظ الموضوعة على معانيها، وكدلالة العقد، والنصب، والإشارة.

وكل واحدة من هذه الثلاثة تكون لفظية وغير لفظية، فترتقي الأقسام إلىٰ ستة:

عقلية لفظية، كدلالة ديز المسموع من وراء الجدار على حيات اللافظ.

عقلية غير لفظية، كدلالة الدخان على وجود النار.

طبيعية لفظية، كدلالة آخ على وجع الصدر.

طبيعية غير لفظية، كدلالة سرعة النبض على الحمى.

---

(١) راجع المعالم / ص ١٢٣.

وضعية لفظية، كدلالة الألفاظ الموضوعة على معانيها.

وضعية غير لفظية، كدلالة العقد والنصب والإشارة على ما وضعت له.

الدلالة اللفظية الوضعية

تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مطابقة، وتضمن. والتزام.

فالمطابقة: دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

والتضمن: دلالته على جزء ما وضع له في ضمن الكل، كدلالة الإنسان على الحيوان وحده وعلى الناطق وحده في ضمن المجموع.

والالتزام: دلالته على لازم ما وضع له، كدلالة الإنسان على قابل العلم وصنعة الكتابة.

المفرد والمركب

يوصف بهما المعنى ويوصف بهما اللفظ. **فالمعنى المفرد** هو ما لا يقصد بجزء لفظه الدلالة على جزء معناه، كزيد، وعبدالله علماً، فزيد قصد بمجموع حروفه الدلالة على مجموع معناه، ولم يقصد بالزاي يده، وبالياء رأسه، وبالدال رجله ـ مثلاً ـ بل قصد بالمجموع المجموع، وكذلك عبدالله علماً لم يقصد بالعبد هنا العبودية وبالله ذات الجلالة، وإنما قصد بالمجموع هذا الشخص المعين، فالمعنى مفرد وإن كان اللفظ مركباً.

والمعنى المركب: ما قصد بجزء لفظة الدلالة على جزء معناه، كقولنا زيد فاضل، وزيد الفاضل، وعبد الله غير علم.

واللفظ المفرد ما لم يتركّب من كلمتين، كزيد، وعمرو. **واللفظ المركب** ما تركب من كلمتين فصاعداً، كزيد فاضل وزيد الفاضل، وعبدالله علماً وغير علم.

ولكن المنطقيين اصطلحوا على ان عبد الله علما هو من قسم اللفظ المفرد، لأنهم يجعلون اللفظ المفرد هو ما لا يراد بالجزء منه الدلالة على جزء معناه، وعبدالله علما هو كذلك.

الجزئي والكلي

فالجزئي: هو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، كمفهوم زيد، وهذا الكتاب.

والكلي: هو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، كالإنسان فانه مفهوم مشترك بين زيد وعمرو وبكر وغيرهما، واللفظ الدال على الجزئي يوصف بأنه جزئي تبعاً للمعنى، وكذلك الكلي.

المتواطئ والمشكك

فالمتواطئ: هو الكلي الذي يكون صدقه على أفراده بالسوية، كالإنسان، مأخوذ من التواطؤ وهو التوافق لتوافق أفرادد في صدقه عليها.

والمشكك: هو الكلي الذي تتفاوت أفرادد في صدقه عليها في الشدة والضعف، وغير ذلك، كالأبيض فإن البياض في بعض الأفراد أشد منه في البعض فإذا أطلق لفظ الأبيض يشك السامع في انه شديد البياض أولا، فلذلك سمي مشككاً.

المترادف والمشترك

فالمترادف: ما كانت الألفاظ الموضوعة للمعنى متكثرة والمعنى واحد، كالليث والأسد والغضنفر وغير ذلك.

والمشترك: ما كانت المعاني الموضوع لها اللفظ متعددة واللفظ واحد، كالعين فانها موضوعة للباصرة، وللنابعة، ولعين الذهب، ولعين الميزان، وغير ذلك، وهذا يسمى **مشتركاً لفظياً** و**المشترك المعنوي**: هو أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى كلي مشترك بين أفراد كثيرة، كالحيوان، والإنسان.

الحقيقة والمجاز

فالحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، كاستعمال الأسد في الحيوان المفترس المعروف.

والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة لما وضع له بقرينة، كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع لمناسبة الشجاعة بقرينة، كما تقول رأيت أسداً في الحمام فان الحيوان المفترس لا يدخل الحمام عادة.

والمجاز قد يكثر استعماله فيسمى مجازاً مشهوراً، فإن كثر حتىٰ صار يفهم من اللفظ بدون قرينة سمي منقولاً ويأتي.

المرتجل والمنقول

فالمرتجل: ما وضع لمعنى ابتداء.

والمنقول: ما كان موضوعاً لمعنى ثم نقل عنه إلىٰ معنى آخر لمناسبة

بينهما، سواء أهجر الأول أم لم يهجر أو استعمل في معنى مجازاً ثم كثر استعماله حتى صار يفهم بدون قرينة، ويسمى الوضع في الأول **تعيينياً** وفي الثاني **تعيناً**.

والمنقول ينسب إلى الناقل، فإن كان الناقل له أهل اللغة سمي (منقولاً لغوياً)، وإن كان الناقل له أهل العرف العام سمي (منقولاً عرفياً) كالدابة الموضوعة في اللغة لكل ما يدب على الأرض ثم نقلت في العرف العام إلىٰ ذات القوائم الأربع.

وإن كان الناقل له أهل العرف الخاص نسب إليهم، كالصلاة التي كانت في اللغة للدعاء ثم نقلت في عرف أهل الشرع إلىٰ ذات الأركان الأربعة، ويسمىٰ هذا (منقولاً شرعياً) وكالكلام الذي كان في اللغة لكل ما يتكلم به ثم نقل في عرف النحويين إلى اللفظ المركب المفيد بالوضع، ويسمى هذا (منقولاً نحوياً) وغير ذلك.

* * *

المبحث الثاني:
في الحقيقة والمجاز

وفيه فصول:

الفصل الأول:
في علائم الحقيقة والمجاز

منها: التبادر فتبادر المعنى إلى الذهن من اللفظ علامة على كونه حقيقة فيه، وعدم تبادره أو تبادر غيره علامة على انه مجاز فيه، فإذا رأينا أهل العرف يتبادر إلى أذهانهم معنى من اللفظ عند عدم القرينة نحكم بأنه معنى حقيقي، وإذا رأينا غيره يتبادر إلى أذهانهم عند عدم القرينة نحكم بأن الذي لا يتبادر معنى مجازي، وبالتبادر يتعلم الأطفال لغة آبائهم ويتعلم الغرباء عن اللسان ذلك اللسان، فاذا يسمع الطفل أباه يقول لآخر ائتني بالإبريق فجاءه بهذا الإناء المخصوص علم ان لفظ الإبريق موضوع له، وكذلك التركي إذا سمع ذلك عن العربي.

فالتبادر علامة على الحقيقة عند غير أهل اللغة.

أما أهل اللغة فلا يحتاجون إليه، **نعم**، يحتاج إليه بعض أهل اللغة عند

عروض الشك له، كالعلماء فانه يعرضهم الشك لكثرة ما يعرض في أذهانهم من الشبهات ولذلك يختلفون في معاني الألفاظ وإن كانوا من أهل اللسان فيرجعون إلى التبادر عند أهل العرف.

فلا يلزم الدور بان يقال: التبادر موقوف على معرفة المعنى الحقيقي؛ لأن من لا يعرف المعنى الحقيقي لا يتبادر إلىٰ ذهنه فلو توقفت معرفة المعنى الحقيقي على التبادر لزم الدور، وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وهو باطل، لأنه يؤدي إلىٰ توقف الشيء على نفسه[1].

والجواب: ان التبادر من أهل اللسان موقوف على معرفتهم المعنى الحقيقي ولكن معرفتهم المعنى الحقيقي لا تتوقف على التبادر؛ لأنهم يعرفونه بالتلقين والذي يتوقف على التبادر انما هو معرفة الغريب عن اللسان او الذي عرضت له شبهة للمعنى الحقيقي موقوفة فيعرفه بالتبادر عند أهل اللسان، وهذا لا يتوقف على معرفته بالحقيقة على التبادر عند اهل اللغة والتبادر عند أهل اللغة موقوف على معرفتهم المعنى الحقيقي وهم يعرفونه بالتلقين لا على معرفة الغريب عن اللسان ومن عرضت له شبهة.

ومنها: صحة السلب، فانها علامة على المجاز، كما ان عدم صحة السلب علامة على الحقيقة، فإذا سمعنا من يقول ان قاب الساعة ليس بإناء ولا ينكر عليه أهل العرف ذلك علمنا انه إذا استعمل فيه لفظ الإناء فهو مجاز، وإذا رأينا من يقول ان الكأس ليس بإناء فينكر عليه أهل العرف ذلك ويقولون بل هو إناء علمنا ان الإناء حقيقة فيه.

---

(١) راجع هداية المسترشدين ص ٤٥ (ط ح) وقد حكاه عن صاحب العمدة ص ٢١٦ / راجع كفاية الأصول أيضاً ص ٣٣ (ط جامعة المدرسين).

وقد يورد هنا بلزوم الدور كالتبادر فيقال: ان صحة السلب موقوفة على معرفة ان المعنى مجازي فاذا توقفت معرفة المجاز على صحة السلب لزم الدور، وكذلك عدم صحة السلب موقوفة على معرفة ان المعنى حقيقي فلو توقفت معرفة الحقيقة على عدم صحة السلب لزم الدور(١).

والجواب: ان معرفة الغريب عن اللسان ومن يعرض الشك من العلماء للمجاز موقوفة على صحة السلب عند أهل العرف، وصحة السلب عند أهل العرف لا تتوقف على معرفة الغريب عن اللسان، وكذلك معرفة الغريب عن اللسان ومن يعرضه الشك لحقيقة يكون عدم صحة السلب من أهل العرف، وعدم صحة السلب عند أهل العرف لا يتوقف علىٰ معرفة الغريب عن اللسان ومن يعرض الشك.

ومنها: نص أهل اللغة على ان هذا المعنى حقيقي وهذا المعنى مجازي.

لكن هذه العلامة قليلة الفائدة، لأن أهل اللغة قد خلطوا في كتبهم المعاني الحقيقية بالمعاني المجازية إلّا نادراً.

ومنها: الاستعمال فقد جعله السيد المرتضى علامة على الحقيقة، وقال: ان الأصل في الاستعمال الحقيقة، فمتى استعمل لفظ في معنى واحد وشككنا في انه على وجه الحقيقة أو المجاز نحكم بأنه على وجه الحقيقة؛ لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة، ومتى استعمل لفظ في معنيين نحكم بأنه مشترك بينهما، لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة(٢).

---

(١) حكاه صاحب القوانين / ص ٨ (ط ح)، وصاحب هداية المسترشدين ص ٤٨ (ط ح)، وصاحب الكفاية ص ٢٠ (ط أهل البيت).

(٢) راجع الذريعة إلىٰ علم أصول الشريعة ص ١٣ ـ ١٤، وحكاه صاحب القوانين ص ٢٩.

وفرق بعضهم بين الاستعمال في معنى واحد فقط فنحكم بأنه حقيقة فيه وبين الاستعمال في معنيين فلا نحكم بأنه حقيقة فيهما، وهو منقول عن ابن جني[1].

ويظهر من صاحب المعالم[2]؛ لأنا لو حكمنا بالمجاز فيما استعمل في معنى واحد للزم أن يكون مجازاً بدون حقيقة والمجاز مستلزم للحقيقة.

وخالف في ذلك جمهور الأصوليين[3]؛ لأن الاستعمال أعمّ من الحقيقة، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود مع تعارض الأحوال، مع ان ذلك فرض نادر لا يعول عليه.

❊ ❊ ❊

---

(١) حكاه عنه صاحب القوانين ص ٢٩ (ط ح)، وأيضاً صاحب هداية المسترشدين ص ٤٣ (ط ح).

(٢) قد يظهر ذلك من تفصيله في المشترك راجع المعالم ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) كما يظهر من معارج الأصول ص ٦٢ و ص ٨٣. واختاره صاحب القوانينﷺ ونسبه إلى المشهور أيضاً راجع ص ٢٩ و ٣٠ (ط ح)، وراجع هداية المسترشدين ص ٤٢ (ط ح)، وكفاية الأصول ص ٣١ و ٤٨ (ط آل البيت) وغيرها.

الفصل الثاني:

في كون المتبادر حجة

إذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فحيث يطلق اللفظ مجرداً عن القرينة يحمل على المعنى الحقيقي ولا يلتفت إلى احتمال ارادة المعنى المجازي وخفاء القرينة، وهذا متفق عليه لا اشكال فيه، لأن مدار المخاطبات بين أهل العرف على ذلك، وإذا ثبت وضع اللفظ لمعنى وشك في انه نقل إلىٰ غيره فالأصل عدم النقل، وهذا أيضاً لا خلاف ولا اشكال فيه.

* * *

الفصل الثالث:

في تعارض الأحوال

مثل تعارض المجاز والاشتراك ـ مثلاً ـ بأن يستعمل لفظ في معنيين ويعلم انه حقيقة في أحدهما ويشكّ في انه حقيقة في الآخر فيكون مشتركاً أو مجاز، والمعروف بينهم ان المجاز أولى من الاشتراك؛ واستندوا في ذلك إلى استحسانات لا تصلح دليلاً.

مثل ان الاشتراك يحتاج إلىٰ وضعين وفيه كلفة بخلاف المجاز فانه يحتاج إلى وضع واحد فقط فيكون أقل كلفة[1].

وهكذا غير هذه الصورة من صور تعارض الأحوال مثل تعارض الاشتراك والنقل، **فقالوا**: بان الاشتراك أولى من النقل، وتعارض الإضمار والاشتراك، **فقالوا**: ان الإضمار أرجح، وتعارض الإضمار والنقل، **فقالوا**: بترجيح الإضمار إلىٰ غير ذلك[2]، ورجحوا بوجوه لم يقم دليل على الترجيح بها فلا نطيل بنقلها.

* * *

---

(١) هداية المسترشدين ص ٦٤ (ط ح).

(٢) مبادئ الوصول ص ٧٤، وقوانين الأصول ص ٣٢.

الفصل الرابع:

في الحقيقة الشرعية

اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها؛ وذلك ان الألفاظ المستعملة في لسان أهل الشرع مثل الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والطهارة، وغيرها، فهذه الألفاظ كانت في اللغة أسماء لمعانٍ مخصوصة وصارت في الشرع أسماء لغيرها، فالصلاة في اللغة معناها الدعاء فصارت لذات الأركان الأربعة، والزكاة في اللغة النحو فصارت لمقدار مخصوص من المال، والصوم كان لمطلق الإمساك فصار للإمساك عن المفطرات مع النية، والحج للقصد فصار لأداء المناسك المخصوصة، والطهارة في اللغة النظافة فصارت اسماً للوضوء والغسل وغيرهما، فهل كان ذلك بنقل الشارع لها من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية، أو ان الشارع استعملها في المعاني الشرعية مجازاً ثم كثر استعماله لها حتى صارت تفهم بدون قرينة هذا في لسان الشارع، أما في لسان المتشرعة فهي حقائق في المعاني الجديدة بدون اشكال.

فالقائلون بثبوت الحقائق الشرعية قالوا بالأول، والقائلون بعدم ثبوتها قالوا بالثاني.

ثمرة النزاع:

والفائدة من هذا الخلاف: ان هذه الألفاظ إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة فمن قال بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يحملها على المعاني اللغوية، ومن قال بثبوتها يحملها على المعاني الشرعية الجديدة.

واستدل الفريقان بأدلة لا نطيل بنقلها؛ لأن أكثرها واهية.

والحق ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض هذه الألفاظ مثل الصلاة، والزكاة، وغيرها؛ لأنها كانت تفهم منها المعاني الشرعية في أول الإسلام بدون قرينة.

وحيث كان هذا الخلاف قليل الفائدة فلا داعي للإطالة فيه؛ لأن القرائن على إرادة المعاني الشرعية منها في كلام الشارع موجودة غالباً.

* * *

الفصل الخامس:

في الصحيح والأعم

الحق ان ألفاظ العبادات والمعاملات حقيقة في الصحيح؛ لأنه المتبادر عند الإطلاق؛ ولصحة السلب عن الفاسد.

وأما ما ورد في كلام الشارع من سلب بعضها عن الصحيح مثل «**لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**»[1] فالقرينة قائمة على انه لنفي الكمال، فيبقى المجرد عن القرينة على إرادة نفي الصحة مثل «**لا صلاة إلّا بطهور**»[2].

ولو سلم أنها حقيقة في الأعم فهناك قرينة عامة على ان الشارع لا يريد في إطلاقاته إلّا الصحيح.

* * *

(١) الوسائل / ب ٢ من أبواب أحكام المسجد، ح ١.

(٢) الوسائل / ب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١، و ب ١ من أبواب الوضوء، ح ١.

المبحث الثالث:

في المشترك

في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب، ولا يلتفت إلى إنكار من أنكره[1]؛ لأنه مخالف للوجدان.

واختلفوا في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى، فمنعه قوم[2]، وجوزه آخرون[3]، واختلف المجوزون، فقيل انه حقيقة وقيل مجاز[4]، وفصل بعضهم بين المفرد والتثنية والجمع، ففي المفرد مجاز وفي التثنية والجمع حقيقة[5].

والحق منعه مطلقاً، ولو جاز لكان حقيقة لا مجازاً.

ومحل النزاع هو أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ من حيث انه

---

(١) راجع الأصول الحديثية في مباحث الألفاظ ص ٣٦ / وحكاه صاحب مفاتيح الأصول ص ٢٣ عن تغلب الأبهري والبلخي.

(٢) منهم صاحب القوانين ص ٦٧ / وهداية المسترشدين ج ١ ص ٥٢٠ (ط ح)، وصاحب الكفاية، ومنهم أبو هاشم كما حكاه عنه السيد المرتضى في الذريعة ج ١ ص ١٧.

(٣) منهم السيد المرتضى في الذريعة ج ١ ص ١٧.

(٤) راجع مبادئ الأصول / ص ٧٠، وحكاه صاحب المعالم ص ٣٩.

(٥) راجع معالم الأصول ص ٣٩، وحكاه صاحب القوانين ص ٦٧ وغيره.

موضوع له وتمام معناه ومتعلقاً للحكم ومناط للنفي والاثبات كما لو كان مستعملاً فيه وحده، أما لو استعمل في معنى كلي يشمل المعنيين فهو جائز اتفاقاً، ويسمى (**بعموم الاشتراك**).

احتج المجوزون: بأن اللفظ موضوع لكل واحد من المعاني، ومقتضى ذلك جواز استعماله فيه منفرداً ومع غيره، واحتجوا على انه حقيقة: بوضع اللفظ لكل من المعاني، فاذا استعمل في الكل كان استعمالاً له فيما وضع له، فيكون حقيقة[١].

والجواب: ان الإشارة باللفظ إلى المعاني المجتمعة لا يمكن أن تكون إشارة إلىٰ كل واحد منها من حيث انه تمام المعنى ومتعلق للحكم ومناط للنفي والإثبات، بل هذا في الحقيقة إشارة إلىٰ معنى مركب من هذه المعاني، فيكون مجازاً، وهو غير محل النزاع، فاللفظ للمعنى بمنزلة الوجه للإنسان، ولذلك يتبعه في الحسن والقبح، فاللفظ الذي معناه حسن مستحسن، والذي معناه قبيح مستقبح، فالإشارة إلى المعنى باستقلاله لا تجتمع مع الإشارة إلىٰ معنى آخر باستقلاله. وقد ظهر بذلك حجة ما قلناه من امتناعه مطلقاً.

حجة القول بجوازه مجازاً: ان اللفظ موضوع للمعنى مع الوحدة، فإذا استعمل في أكثر من معنى فقد استعمل في المعنى مع اسقاط قيد الوحدة، فيكون مجازاً، لأنه من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء[٢].

والجواب: ان الوحدة ليست داخلة في الموضوع له، والأحوال التي يكون عليها الموضوع له لا تدخل في الموضوع له، فلو صح استعمال المشترك في

---

(١) حكاه صاحب المعالم ص ٤١، وصاحب القوانين ص ٦٩.

(٢) حكاه صاحب القوانين ص ٦٩.

أكثر من معنى لكان ذلك حقيقة لا مجازاً.

حجة القول بالفرق بين المفرد والمثنى والجمع: ان المثنى والجمع بمنزلة تكرير الواحد بالعطف، فكما يصح أن نقول عين وعين ونريد باصرة ونابعة أو نقول عين وعين وعين ونريد باصرة ونابعة وعين الذهب كذلك يجوز أن نقول عينان ونريد باصرة ونابعة؛ لأن عينان بمنزلة عين وعين، وأن نقول عيون ونريد باصرة ونابعة وعين الذهب؛ لأن عيون بمنزلة عين وعين وعين[١].

والجواب: ان علامة التثنية وعلامة الجمع تدل على تعدد المراد من المفرد، فان كان لا يصح إرادة أكثر من معنى واحد من المفرد لم يصح ذلك بواسطة التثنية والجمع؛ لأن التعدد فيهما قدح جوازه، فاذا قلنا عينان كان المراد به فردين من ماهية واحدة إما النابعة وإما الباصرة ـ مثلاً ـ أما إرادة فردين من ماهيتين فهو فرع جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى.

ولا يعترض على ذلك بقولهم زيدان وزيدون فانه أريد به معنيان أو معانٍ من المعاني المشترك بينها اللفظ[٢]؛ لأن ذلك بعد ان أريد بزيد المسمّى ثم أريد بزيدان أو زيدون فردان أو أفراد من هذا المسمى فهو بمنزلة رجلان ورجال؛ ولذلك صار نكرة ودخلته الألف واللام فقيل الزيدان والزيدون.

* * *

---

(١) راجع معالم الدين ص ٤٠.

(٢) راجع معالم الأصول ص ٤٠.

المبحث الرابع:

في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي

وقد اختلفوا في ذلك على نحو اختلافهم في المشترك:

فمنهم: من منعه[1] - **وهو الحق** - ومنهم - من جوّزه[2]، واختلف المجوزون، فمنهم - من قال انه مجاز[3]؛ ومنهم من قال انه حقيقة ومجاز[4].

حجة القائل بأنه مجاز: ان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده، فإذا استعمل في الحقيقي والمجازي ذهب قيد الوحدة فكان مجازاً[5]، على نحو ما مرّ في المشترك.

والجواب: ما تقدم هناك من ان الوحدة ليست جزءاً من الموضوع له ولكنما هي حالة من حالات المعنى، فاللفظ وضع للمعنى في حال الوحدة لا أنه وضع للمعنى والوحدة معاً، فلو صحّ هذا الاستعمال لكان حقيقة ومجازاً.

حجة القول بأنه حقيقة ومجاز: انه حقيقة باعتبار ان اللفظ استعمل فيما

---

(١) حكاه السيد المرتضى عن أبي هاشم راجع الذريعة ج١ ص ١٧، واختاره صاحب الكفاية ص ٥٣.

(٢) كالسيد المرتضى في الذريعة ج ١ / ص ١.

(٣) يُطلب مصدره.

(٤) يُطلب مصدره.

(٥) يُطلب مصدره.

وضع له ومجاز باعتبار انه استعمل في غير ما وضع له، فيكون لكل حكمه[1].

والجواب: نظير ما مرّ في المشترك من ان اللفظ إذا أُشير به إلى المعنى الحقيقي من حيث انه تمام الموضوع له ومتعلق للحكم ومناط للنفي والإثبات لا يمكن أن يُشار به إلى المعنى المجازي، من حيث انه مناسب لما وضع له ومتعلق للحكم ومناط للنفي والإثبات، بل هذا في الحقيقة استعمال للفظ في المركب منهما فهو مجاز وخارج عن محل النزاع.

ومن ذلك تعلم حجة القول بالمنع مطلقاً كالمشترك، **نعم**، يصحّ استعماله في معنى مشترك بينهما ويسمى ذلك (**بعموم المجاز**) ولا مانع منه بالاتفاق.

* * *

(١) يُطلب مصدره.

المبحث الخامس:

في المشتق

اختلفوا في ان المشتق حقيقة فيما تلبّس بالمبدأ مجاز فيما انقضى عنه المبدأ، أو حقيقة في كليهما؟. أما فيما لم يتلبّس بعد فهو مجاز بالاتفاق.

والمراد بالمشتق: اسم الفاعل كضارب، واسم المفعول كمضروب، الدالين على التجدّد والحدوث، والصفة المشبهة الدالة على الدوام والثبوت كحسن وجميل، وأمثلة المبالغة كضراب.

وربما قيل: بدخول اسمي الزمان والمكان كمجلس، والآلة كمكنسة، وكذا مثل العبد والحر وأمثال ذلك، **ولا بأس به**.

أما الجامد: مثل الحجر، والتراب، والأرض، وشبهه، فمتى زال عنه المبدأ كان استعمال اللفظ فيه مجازاً بالاتفاق، فإذا صار الحجر كلساً لم يصح التيمّم به ولاالسجود عليه.

فهل قولنا ضارب ومضروب حقيقة فيمن وقع منه أو عليه الضرب مجاز فيمن كان قد وقع منه أو عليه، أو حقيقة في كليهما؟

ثمرة البحث:

وثمرة هذا الخلاف: انه إذا وقع في كلام الشارع النهي عن التخلي تحت

الأشجار المثمرة ـ مثلاً ـ فعلى القول الأول لا يشمل النهي إلّا حال وجود الثمر، وعلى القول الثاني يثبت النهي ولو حال عدم وجود الثمرة.

وبعد ثبوت التبادر وصحة السلب لا حاجة بنا إلى الاستدلال بأنه لو كان حقيقة فيما انقضى ؟؟؟ المبدأ لصحّ اطلاق الكافر على أكابر الصحابة وهو باطل بالضرورة ولا إلىٰ غيره مما استدلوا به.

ومن عقد على صغيرة ثم طلقها فارضعتها زوجته فعلى القول الأول لا تحرم عليه الزوجة الكبيرة؛ لأنها أم من كانت زوجة وليست بزوجة عند الرضاع، وعلى القول الثاني تحرم عليه؛ لأنها أم زوجته.

تحقيق الحق في المسألة:

والحق هو القول الأول، للتبادر، وصحة السلب، فالمتبادر من المشتق هو المتلبس بالمبدأ دون من انقضى عنه، ويصح السلب عمّن انقضى عنه المبدأ فيكون اللفظ فيه مجازاً.

فالوالي يتبادر منه من هو منصوب في الولاية، وبعد عزله يصحّ أن يقال هذا ليس بوالٍ، والأبيض يتبادر منه ما فيه لون البياض، فاذا صبغ بالسواد صح أن يقال هذا ليس بأبيض، والقائم يتبادر منه خلاف القاعد، فاذا قعد صحّ أن يقال هذا ليس بقائم، بل هذا يجري في الجامد أيضاً حرفاً بحرف، فالحطب إذا صار رماداً والحجر إذا صار كلساً لا يطلق عليه لفظ الحطب والحجر حقيقة، ويصح سلبه عنه فيكون مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿**إني أراني أعصر خمراً**﴾[1].

---

(١) سورة يوسف / ٣٦.

ويمكن الاحتجاج للقول الثاني بأمور:

أحدها: قوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا..**﴾[١] ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا**﴾[٢] فلو كان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ فقط لكان الجلد والقطع، واجباً في حال الزنا والسرقة فقط، وهو باطل بالضرورة[٣].

والجواب: إن الآيتين تدلان على ان من صدق عليه اسم الزاني والسارق حقيقة ثبت له هذا الحكم (الجلد، والقطع) فيستمر ثبوته حتى يجلد ويقطع، ومن زنى وسرق صدق عليه انه زان وسارق حال وقوع الزنا والسرقة منه حقيقة فثبت عليه الجلد والقطع وإن صدق عليه بعد ذلك انه غير زان وغير سارق، وكذا قولنا المتلف ضامن والمفرط غارم ليس المراد به انه ضامن حال الإتلاف وغارم حال التفريط فقط، بل المراد انه متى صدق عليه انه متلف وانه مفرط لزمه الضمان والغرم حتى يخرج من عهدته، وحال الاتلاف والتفريط يصدق عليه المتلف والمفرط حقيقة فيلزمه الضمان والغرم حتى يخرج من عهدته، وكذا قولنا القاتل يلزمه الدية أو القصاص، والقاذف عليه الحد، وغير ذلك.

وأما صحة قولنا هذا قاتل فلان بعد صدور القتل منه إلى آخر الزمان، كما نقول وحشي قاتل حمزة، وهند آكلة الأكباد، فالقرينة قائمة على ان المراد به هذا الذي صدر منه قتل فلان، ووحشي حصل منه قتل حمزة، وهند حصل منها أكل كبده، ولا كلام لنا في القرينة.

---

(١) سورة النور / ٢.

(٢) سورة المائدة / ٣٨.

(٣) يُراجع.

ثانيها: انه لو كان حقيقة في خصوص من تلبس بالمبدأ لكان قولنا (كان زيد ضارباً أمس) و(سيكون ضارباً غداً) مجازاً، مع انه حقيقة اتفاقاً[1].

والجواب: انه ليس المراد بكونه حقيقة في المتلبس بالمبدأ كونه متلبّساً به حال النطق، بل حال حصول النسبة، ففي قولنا (كان زيد ضارباً أمس) إذا أردنا انه كان متلبّساً بالضرب في الأمس فهو حقيقة، وإن أطلقنا عليه الضارب باعتبار انه كان ضارباً قبل الأمس أو بعده فهو مجاز، وكذلك قولنا (سيكون ضارباً غداً) إذا أردنا به أنه سيتلبس بالضرب في الغد فهو حقيقة، وإن أطلقنا عليه ذلك باعتبار انه كان ضارباً قبل الغد أو بعده فهو مجاز، ولذلك اتفقوا على أن (سيكون زيد ضارباً غداً) حقيقة مع اتفاقهم انه مجاز فيما لم يتلبس بالمبدأ وسيتلبس به.

رابعها: انه لو كان حقيقة فيما تلبّس بالمبدأ لم يصح اطلاق المؤمن على النائم، لأن الإيمان هو التصديق ولا تصديق في حال النوم[2].

والجواب: ان المراد بالتصديق هو ما ثبت في النفس، وهذا موجود في حال اليقظة والنوم، لا خصوص ما أدركه والتفت إليه.

خامسها: ان المتكلّم يصدق على من اشتغل بالكلام ولو سكت قليلاً[3].

والجواب: انه تسامح من أهل العرف، فيريدون بالمتكلم من اشتغل بالكلام ولو سكت قليلاً، وإلّا فالساكت ليس بمتكلم.

---

(١) يُراجع.
(٢) يُراجع.
(٣) حكاه صاحب هداية المسترشدين / راجع ج ١ ص ٣٧٣ (ط ج).

وأما مسألة التخلي تحت الأشجار المثمرة فيمكن أن يكون المراد بالمبدأ ـ في المثمرة ـ قابلية الإثمار، نظير الملكة في النجّار والخياط، ويمكن أن يكون المبدأ هو الإثمار بالفعل، ولعل الثاني أظهر.

* * *

المبحث السادس:

في الأوامـر

وفيه فصول:

الفصل الأول:

في مـادة الأمر

الأمر في اللغة يطلق على الشأن، والشيء، ونحو ذلك، ويطلق على الطلب، ولا غرض لنا بغيره.

والطلب قد يكون بما يشتق من مادة الأمر نحو: أمر، ويأمر وآمرك، ونحو ذلك.

وقد يكون بصيغة الطلب نحو اطلب منك، وشبهه.

وقد يكون بصيغة افعل وما في معناه من المزيد فيه.

وقد يكون بصيغة الخبر مجازاً بالقرينة نحو ﴿ **والمطلّقات يتربّصن** ﴾[1].

فالطلب بصيغة الجميع يسمى أمراً.

---

(١) سورة البقرة / ٢٢٨.

والمعروف ان الأمر يكون من العالي حقيقة أو ادعاء إلى الداني كذلك.

وقوله تعالى: حكاية عن فرعون ﴿**مــــاذا تأمـــرون**﴾[1] لتنزيلهم منزلة الآمرين، تألفاً لهم.

أما من الداني إلى العالي فيسمى سؤالاً، ومن المساوين التماساً.

فقيل: حقيقة في مطلق الطلب الأعم من الوجوب والندب[2]، **وقيل:** مشترك بينهما[3]، **وقيل:** حقيقة في الوجوب مجاز في الندب[4].

والحق ان مادة الأمر حقيقة في الوجوب للتبادر عرفاً، فاذا قال المولى لعبده آمرك أن تفعل كذا فهم منه عرفاً الوجوب وانه لا يرخص له في الترك.

ويدل عليه: قوله تعالى: ﴿**فليحذر الذين يخالفوك عن أمره أن تـصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم**﴾[5]. ويأتي الكلام عليها في المبحث الثاني.

وقوله : «**لولا أن أشق على أُمّتي لأمرتهم بالسواك...**»[6].

وقوله : لبريرة بعد قولها: أتأمرني يارسول الله: «**لا، بــل إنــما أنـا شافع**»[7].

ولأنه يصحّ ذم العبد وعقابه بمجرد مخالفته الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿**ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك**﴾[8].

---

(١) سورة الأعراف / ١١٠.

(٢) راجع هداية المسترشدين ج ١ ص ٥٩٢ (ط جامعة المدرسين).

(٣) يُراجع.

(٤) يُراجع.

(٥) سورة النور / ٦٣.

(٦) يُراجع.

(٧) يُراجع.

(٨) سورة الأعراف / ١٢.

والأمر وإن كان المراد به قوله: ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم**﴾[١] وهو من صيغة افعل لا من مادة أمر، إلّا أنه يدل على ان كلما يسمى أمراً فهو واجب الإطاعة، وقوله آمرك بكذا يسمى أمراً بلا شبهة.

وقال شاعر العرب:

أمرتكم أمري بمنعرج اللوىٰ فلم تستبينوا النصح إلّا ضحى الغد

فلامهم على مخالفة أمره، ولا يتوجه لومه إلّا إذا كان أمره للوجوب.

وقال عمرو بن العاص يخاطب معاوية:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

يشير بذلك إلىٰ قوله له لما جيئ إليه بعبدالله بن هاشم المرقال: هذا الضب المضب فاشخبت أوداجه على أثباجه، فلامه على عصيان أمره فيه[٢] ولو لم يكن للوجوب لما توجه..؟.

وقد احتج لكونه حقيقة في مطلق الطلب أو مشتركاً بين الوجوب والندب بأمور واهية، **مثل**: أنه يصح تقسيم الأمر إلى الواجب والمندوب فدل على انه حقيقة فيهما[٣].

ومثل: انه ثبت الاستعمال فيهما؛ فلو لم يكن حقيقة في مطلق الطلب لزم المجاز أو الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل[٤].

ومثل: ان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهي فعل المأمور به[٥].

---

(١) سورة البقرة / ٣٤.

(٢) يُراجع.

(٣) حكاه صاحب هداية المسترشدين ج ١ ص ٥٩٤.

(٤) يُراجع.

(٥) حكاه صاحب هداية المسترشدين أيضاً ج ١ ص ٥٩٥.

والجواب: ان التقسيم يكفي فيه ارادة المعنى المجازي بالقرينة، وترجيح الحقيقة على المجاز والاشتراك لم يقم عليه برهان، وهو ترجيح للغة بالعقل، وكون كل طاعة هي فعل المأمور به ممنوع إن أُريد من المأمور به معناه الحقيقي.

* * *

الفصل الثاني

في صيغة الأمـر

في معنى صيغة (**افعل**) وما في معناها من صيغ الأمر الثلاثي، والرباعي المجرد والمزيد، وما هو للمواجه نحو افعل، وللغائب نحو ليفعل.

صيغة **افعل** استعملت في معان:

منها: الإباحة، مثل ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا...**﴾[1].

ومنها: التهديد، مثل ﴿**اعملوا ما شئتم**﴾[2] ﴿**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[3] ﴿**فاعبدوا ما شئتم من دونه**﴾[4] ﴿**واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم**﴾[5] ﴿**قل تمتّع بكفرك قليلاً**﴾[6] ﴿**ذرهم يأكلوا ويتمتعوا**﴾[7]

(١) سورة الجمعة / ١٠.
(٢) سورة فصلت / ٤٠.
(٣) سورة الكهف / ٢٩.
(٤) سورة الزمر / ١٥.
(٥) سورة الإسراء / ٦٤.
(٦) سورة الزمر / ٨.

﴿فذرني ومن يكذب بهذا الحديث﴾[8].

ومنها: التعجيز والتحدي، مثل ﴿**كونوا حجارة أو حديداً**﴾[9] ﴿**أم يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات**﴾[10] **فلما عجزوا عن ذلك** قال ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾[11] وقال ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله**﴾[12] ثم قال مبيناً عجزهم: ﴿**فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا**﴾[13] ﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً**﴾[14].

ومنها: إرادة الغرض والتقدير، مثل ﴿**كونوا حجارة أو حديداً**﴾[15] أي لو فرض انكم صرتم كذلك وربما جعل هذا مثال للتعجيز.

وفيه: انه ليس المراد بالآية بيان عجزهم عن ذلك، بل المراد بيان قدرة الله تعالى على اعادتهم ـ لو فرض انهم صاروا كذلك ـ لقوله بعد ذلك: ﴿**فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾[16].

ومنها: ارادة الخلق والايجاد، مثل ﴿**فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين**﴾[17]

---

(٧) سورة الحجر / ٣.

(٨) سورة القلم / ٤٤.

(٩) سورة الإسراء / ٥٠.

(١٠) سورة هود / ١٣.

(١١) سورة البقرة / ٢٣.

(١٢) سورة البقرة / ٢٣.

(١٣) سورة البقرة / ٢٤.

(١٤) سورة الإسراء / ٨٨.

(١٥) سورة الإسراء / ٥٠.

(١٦) سورة الإسراء / ٥١.

(١٧) سورة البقرة / ٦٥.

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] استعمل ؟؟؟ لهم كونوا قردة في بعثناهم قردة وكن في كوناه مجازاً إلىٰ غير ذلك.

وربما قيل: انها هنا مستعملة في الطلب لكن الداعي إليه مختلف، فتارة يكون الإباحة، وتارة التهديد، وتارة التعجيز، وغير ذلك[2]، ولا بأس به.

ومنها: الايجاب، نحو ﴿**أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾[3] ﴿**كونوا قوامين بالقسط**﴾[4] ﴿**اعبدوا ربكم الذي خلقكم**﴾[5] ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾[6] ﴿**ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوّفوا بالبيت العتيق**﴾[7].

ومنها: الندب، مثل ﴿**اذكروا الله ذكراً كثيراً**﴾[8] ﴿**فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام**﴾[9].

وقول النبي (عليه وآله السلام): «**من جاء منكم إلى الجمعة فليغتسل**»[10].

وقد اختلف في صيغة **افعل** على أقوال:

(١) انها حقيقة في الوجوب[11].

---

(١) سورة النحل / ٤٠.

(٢) يظهر ذلك من كلام صاحب الكفاية / ص ٩١ (ط جامعة المدرسين).

(٣) سورة البقرة / ٤٣.

(٤) سورة النساء / ١٣٥.

(٥) سورة البقرة / ٢١.

(٦) سورة البقرة / ١٨٥.

(٧) سورة الحج / ٢٩.

(٨) سورة الأحزاب / ٤١.

(٩) سورة البقرة / ١٩٨.

(١٠) صحيح البخاري / كتاب الجمعة / ص ٨٧٥.

(١١) ذهب إليه الرازي في المحصول ج ٢ ص ٤٤ (ط مؤسسة الرسالة)، والمحقق الحلي في

(٢) انها حقيقة في الندب[١].

(٣) انها مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً[٢].

(٤) انها مشتركة بينهما اشتراكاً معنوياً، بأن تكون حقيقة في مطلق الطلب[٣].

(٥) انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة اشتراكاً لفظياً[٤].

(٦) انها مشتركة بين الثلاثة اشتراكاً معنوياً وهو الإذن[٥].

(٧) انها مشتركة بين أربعة أمور، الثلاثة السابقة والتهديد اشتراكاً لفظياً.

هذا بحسب اللغة وكذلك في عرف الشارع[٦].

(٨) انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة، وأما في

← معارج الأُصول ص ٦٤، والعلّامة الحلي في تهذيب الوصول إلىٰ علم الأصول ص ٩٦، والشيخ حسن في معالمه ص ٤٦، وحكاه صاحب القوانين عن مشهور الأصوليين ص ٨٣.

(١) حكاه السيد المرتضي ـ كما في الذريعة ـ عن أبي علي وأبي هاشم، راجع ج ١ ص ٥١، وأيضاً حكاه المحقق الحلي في معارجه عن أبي هاشم، راجع ص ٦٤، وكذلك صاحب القوانين في ص ٨٣، ونسبه الرازي في المحصول لأبي هاشم أيضاً راجع ج ٢ ص ٤٤.

(٢) راجع الذريعة ج ١ ص ٣٨، ونقله الرازي في المحصول عن السيد المرتضىٰ ج ٢ ص ٤٥، وحكاه المحقق الحلي في المعارج عن السيد المرتضىٰ أيضاً راجع ص ٦٤، وحكاه صاحب المعالم أيضاً عن السيد المرتضىٰ راجع ص ٤٦.

(٣) حكاه في المنقول عن الجبائي ص ١٧٣، واختاره المحقق التوني في وافيته ص ٦٧، وحكاه صاحب القوانين في ص ٨٣ .

(٤) حكاه في المحصول ج ٢ ص ٤٤، وصاحب المعالم ص ٤٦، وصاحب القوانين ص ٨٣، والغزالي في المنقول ص ١٧٣، وغيرهم.

(٥) حكاه صاحب المعالم / ٤٦، وحكاه صاحب الوافية / ٦٧ .

(٦) حكاه صاحب المعالم ص ٤٦، وحكاه الغزالي في المستصفىٰ ص ٢٠٥.

عرف الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط، ذهب إليه الشريف المرتضى[١].

والحق انها حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره لغة وشرعاً، وفاقاً لجمهور الأصوليين[٢].

نعم، حتى في السؤال والالتماس فالسائل والملتمس لا يرضى بالترك سوى انه لا تجب اطاعته قد كثر استعمال صيغة افعل في الندب في الكتاب والسنّة النبوية وفي أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام، لكن ذلك لم يصل إلىٰ حدّ انها صارت مجازاً مشهوراً تفهم بدون قرينة.

ويدل على انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره أمور:

(١) تبادر الوجوب عند الإطلاق وفقد القرينة، وعدم تبادر غيره.

(٢) ان المولى إذا قال لعبده افعل كذا مجرداً عن القرائن فلم يفعل عد عاصياً وذمه العقلاء، وذلك دليل للوجوب، وهذا الوجه في الحقيقة يرجع إلى التبادر.

(٣) قوله تعالى مخاطباً لإبليس: ﴿**ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك**﴾[٣] والمراد بالأمر ﴿**اسجدوا**﴾ في قوله تعالى: ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلّا إبليس**﴾[٤] ولا في قوله أن لا تسجد ؟؟؟؟ أي ما منعك من السجود. وهذا الاستفهام ليس على حقيقته، لعلمه سبحانه بالمانع، وإنما هو في معرض الاذمام واللوم، ولولا أن صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجهاً.

(٤) قوله تعالى: ﴿**فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو**

---

(١) راجع الذريعة / ج ١ ص ٥٣.

(٢) كما عرفتهم، وادعاه مثل المحقق والعلّامة الحليين، وغيرهم، وقال صاحب القوانين هو المشهور بين الأصوليين / ص ٨٣، وراجع هامش رقم (١) ص ٣٣.

(٣) سورة الأعراف / ١٢.

(٤) سورة البقرة / ٣٤.

يصيبهم عذاب أليم﴾[1] هدّد الله سبحانه مخالف الأمر باصابة الفتنة أو اصابة العذاب والتهديد على المخالفة دليل الوجوب.

وهذه الآية كما يمكن الاستدلال بها على أن مادة الأمر للوجوب ـ كما مرّ ـ يمكن الاستدلال بها على ان صيغة **أفعل** للوجوب؛ فإن الطلب بصيغة **أفعل** يسمىٰ في العرف أمراً بلا ريب.

والتهديد من الآية ظاهر لا يرتاب فيه أحد، ولا يتوقف على كون الأمر في احذروا للوجوب حتى يلزم الدور، والمصدر المضاف يفيد العموم فيشمل جميع أوامره.

وتعدية يخالفون بـ (**عن**) مع انه متعد بنفسه لتضمينه معنى يعرضون، وإذا ضمن فعل معنى فعل جاز أن يتعدى بما يتعدى به ذلك الفعل.

ومن هنا **يعترض**: بأن هذا يدل على ان التهديد على المخالفة مع الإعراض، فلا يستلزم الوجوب، لأن مخالفة المستحب مع الإعراض توجب ـ أيضاً ـ التهديد والذمّ[2].

والجواب: ان هذه العبارة ظاهرة ـ في العرف ـ في التهديد على مخالفة الأمر مع الإعراض وعدمه، والتضمين يراد به تطبيق العبارة على القواعد النحوية، ولا يوجب الاختصاص بحالة الإعراض ؟؟؟؟.

(٥) قوله تعالى: **﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾**[3] ذمهم على مخالفتهم الأمر، والذم دليل الوجوب.

---

(١) سورة النور / ٦٣.

(٢) حكاه صاحب هداية المسترشدين ص ١٤٤ (ط ق).

(٣) سورة المرسلات / ٤٨.

وقد يعترض: بأن الذم لتكذيبهم، بدليل قوله تعالى: ﴿ويل يومئذٍ للمكذبين﴾[1].[2]

والجواب: ان ظاهر الآية ذمهم على ترك الركوع عند الأمر به، ولا يحسن توجيه الذم بذلك إلّا إذا كان الأمر للوجوب.

وكون سبب تركهم الركوع هو تكذيبهم الرسل، لا ينافي هذا الظهور، فانه لو كان الأمر لغير الوجوب لم يناسب تنديدهم على ترك الركوع عند الأمر به.

واستدل أصحاب الأقوال الأُخر بأدلة واهية لا نطيل بذكرها بعد وضوح الحجة على القول المختار[3].

* * *

---

(١) سورة المرسلات / ١٥.

(٢) حكاه صاحب المعالم / ص ٤٨، وصاحب القوانين / ص ٨٧.

(٣) راجع معالم الدين / ص ٤٩، فقد نقل بعض حجج الأقوال الأخرى، وقوانين الأصول ص ٨٧، وهداية المسترشدين ص ١٨٧ (ط ق)، وغيرها من المطولات.

الفصل الثالث

في أقسام الوجوب

الوجوب ينقسم بتقسيمات أربع:

(١) إلىٰ توصلي وتعبدي:

فالتوصلي: ما يرد منه مجرد حصول الواجب في الخارج، كتطهير الثوب للصلاة، وقطع المسافة لأداء الحج، وهذا لا يعتبر فيه قصد التقرب إلى الله تعالى ولا قصد امتثال الأمر، فيسقط الوجوب بمجرد فعله ولو كان على وجه محرم، كما لو غسله بماء مغصوب، أو قطع المسافة على دابة مغصوبة. **نعم**، لا يحصل الثواب إلّا مع قصد التقرب.

والتعبدي: ما يراد منه قصد الإطاعة والامتثال، كالصلاة، وهذا لا يسقط وجوبه إلّا مع قصد القربة والإطاعة.

(٢) إلىٰ نفسي وغيري أو (أصلي وتبعي):

فالنفسي: ما يراد لنفسه، كالصلاة.

والغيري: ما يراد للغير، كالطهارة للصلاة.

(٣) إلىٰ مطلق ومشروط:

فالمطلق: ما لا يتوقف وجوبه على شرط.

والمشروط: بخلافه، كالحج الذي يتوقف وجوبه على الاستطاعة.

ثم ان وصفي الإطلاق والاشتراط اضافيان، فالواجب إذا لوحظ مع أمر من الأمور فإن كان وجوبه غير مشروطاً به فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط، ولا يوجد واجب مطلق من جميع الوجوه؛ إذ لا أقل من أن يكون مشروطاً بالشرائط العامة، كالبلوغ، والعقل، والقدرة، وغيرها.

(٥) إلى الواجب المنجز والمعلق:

وهذا ذكره صاحب الفصول[١] وهو من متفرعات الواجب المطلق والواجب المشروط.

فالواجب المنجز: ما كان الشرط فيه قيداً للواجب لا للوجوب.

وبعبارة اُخرى: قيداً للمادة لا للهيئة، مثل أكرم زيداً عند مجيئه، فالوجوب مطلق حاصل عند صدور الأمر وإنما الواجب ـ وهو الأكرام ـ مقيداً بالمجيئ.

والمعلق: ما كان الشرط فيه قيداً للوجوب لا للواجب، أي للهيئة لا للمادة، مثل إن جاءك زيد فأكرمه.

ويتفرع عليه: وجوب المقدمات قبل حضور زمن الفعل على الأول؛ لأن الوجوب قد حصل من أول الأمر فتبعه وجوب المقدمة، وعدم وجوبها قبل

---

(١) راجع الفصول ص ٧٩.

حضور زمن الفعل على الثاني؛ لعدم حصول الوجوب قبله، ومن أمثلته عدم جواز إراقة الماء قبل الوقت لمن علم أنه لا يتمكّن منه في الوقت على الأول، وجوازه على الثاني.

والصواب: إن العرف لا يفرق بين أكرم زيداً عند مجيئه وإن جاء زيد فأكرمه، فيرى ان الوجوب مشروط بالمجيئ في كليهما، وعند حصول المجيئ يصير واجباً مطلقاً في كليهما ـ سواء أكان الشرط قيداً للمادة أم للهيئة ـ.

أما ما فرع عليه من جواز اراقة الماء قبل الوقت وعدمه، فلا يتفرع، فالقاعدة عدم جواز اراقة الماء لمن علم بفقده في الوقت مع العلم بقائه على صفة التكليف إلّا بدليل خاص، لعلمه بتحقق الوجوب المطلق فيتبعه وجوب المقدمة.

(٦) إلىٰ تعييني وتخييري:

فالأول: كوجوب صلاة الصبح مثلاً.

والثاني: كخصال الكفارة.

واتفق أصحابنا على ان الوجوب في الثاني تعلق بكل واحد منها على البدل، فلا يجب الجميع ولا يجوز ترك الجميع وأيها فعل كان هو الواجب نفسه لا بدلاً عن الواجب؛ لأن ذلك هو المفهوم من التخيير بينها[١] ووافقنا على ذلك جمهور المعتزلة[٢].

---

(١) قال صاحب القوانين «فذهب أصحابنا... إلىٰ أن كل واحد منها علـى البـدل» ص ١١٦، وقال صاحب هداية المسترشدين «اختاره كثير من أصحابنا كالسيد والشيخ والمحقق والعلّامة في بعض كتبه... بل عزاه في المنية إلى أصحابنا مؤذناً باطباقهم عليه» ص ٢٤٧ (ط ق).

(٢) حكاه عنهم صاحب القوانين راجع ص ١١٦، ونسبه لهم صاحب هداية المسترشدين

وهناك أقوال أخر ظاهرة الوهن على حسب المادة الجارية في أكثر مسائل الأصول من وجود أقوال واهية أصلها من غيرنا فذكرها أصحابنا، **مثل**: ان الواجب أحد الأبدال لا بعينه وهو منسوب إلى الأشاعرة[١]، ولعله يرجع إلى السابق.

وان الواجب الجميع ويسقط بفعل البعض[٢].

وان الواجب معين عند الله، ويسقط به وبالآخر، وهما للمعتزلة[٣].

ثم ان التخيير قد يكون شرعياً ـ كما عرفت ـ وقد يكون عقلياً، كالتخيير بين الأفراد المختلفة المتفاوتة التي يتحقق الواجب بكل واحد منها.

ثم الأفراد قد يكون بعضها أزيد من بعض، فالتصدق يمكن بدرهم وبدرهمين، والتسبيح في الركعتين الأخيرتين يمكن بتسبيحة واحدة وبأكثر، والتأديب يمكن بخمسة أسواط وبستة.

ثم ان التخيير بين الأفراد المتفاوتة بالزيادة والنقصان قد يكون شرعياً، كالتخيير بين القصر والتمام في المواطن الأربعة، والتخيير في منزوحات البئر بين الأربعين والخمسين.

ثم ان الأفراد المتفاوتة بالزيادة والنقصان قد يكون حصولها دفعة واحدة،

← أيضاً، راجع ص ٢٤٧.

(١) حكى النسبة صاحب القوانين ص ٢٤٩، وصاحب هداية المسترشدين ص ١١٦.

(٢) حكاه صاحب القوانين ولم يسمِّ قائله راجع ص ١١٦، وقال صاحب هداية المسترشدين: «ربما يحكى عن السيد والشيخ...» راجع ص ٢٤٩.

(٣) قال صاحب القوانين هما للمعتزلة، راجع ص ١١٦، وقال صاحب هداية المسترشدين: «حكي ذلك قولاً في المقام... والظاهر هو الذي احتمله الشيخ في العدّة في تفسير القول بوجوب أحدها» راجع ص ٢٤٩.

فهذه لا اشكال في صحة التخيير بين الأقل والأكثر منها، فان فعل الأقل كان هو الواجب وان فعل الأكثر كان هو الواجب، فلو تصدق بأربعة دراهم دفعة واحدة اتصف الكل بالوجوب.

وقد يكون حصولها تدريجاً، وهذه يشكل التخيير فيها بين الأقل والأكثر؛ لأنه إذا فعل الأول منها حصل الامتثال وسقط الوجوب، فان أتىٰ بشيء بعده لم يكن امتثالاً؛ اذ لا معنى للامتثال عقيب الامتثال، بل ربما يكون تشريعاً إذا كان عبادة.

وربما يقال: بأن الأقل والأكثر لما كان كل منهما فرداً للواجب فحصول الامتثال بالأقل يرجع إلىٰ نية المكلف، فاذا أتى بالأقل واقتصر عليه كان هو الواجب، واذا نوى الامتثال بالأكثر لم يحصل الامتثال بالأقل، وكان الجميع هو الواجب.

وبذلك يمكن دفع الاشكال عما حصل فيه التخيير بين الأقل والأكثر في الشرعيات، ؟؟؟؟ أيضاً العقليات، بل ربما يقال: ان الامتثال بالأقل يبقى مراعى، ولو قصد الامتثال به وحده فله أن يزيد عليه ويحصل الامتثال بالجميع.

(٧) إلىٰ عيني وكفائي:

فالأول: كوجوب الصلوات الخمس.

والثاني: كوجوب دفن الميت، وتغسيله، وتكفينه، والصلاة عليه، وكوجوب الجهاد لحفظ بيضة الإسلام، وهذا نظير التخييري والتعييني.

فالحق ان الوجوب فيه متعلق بالجميع، فان فعله الجميع دفعة امتثلوا، وإن

فعله البعض سقط الوجوب عنه وعن الباقين، وإن تركه الجميع أثموا، وهنا أيضاً أقوال واهية كالسابق:

منها: ان الوجوب تعلق بالمجموع لا بكل واحد[1] ولعله يرجع إلى الأول.

ومنها: ان الوجوب تعلق بواحد معين عند الله، ولكنه يسقط بفعله وبفعل الآخر[2].

(٨و٩) إلىٰ موقت و غير موقت، وإلى موسع ومضيّق:

فان الزمان وان كان مما لابد منه عقلاً في الواجب، إلّا انه.

تارة: يكون له دخل فيه شرعاً بمعنى ان الشارع أمر به في وقت مخصوص لا يتعدّاه، فهذا هو **الموقت**.

وتارة: لا يكون له دخل فيه، فهذا **غير الموقت**.

والموقت اما أن لا يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره، فهذا هو **المضيّق**، وإما أن يكون زائداً عنه، فهذا هو **الموسّع**، اما أن يكون الزمان أقصر منه فهذا لا يمكن، للزوم التكليف بما لا يطاق.

والتوسعة في الوقت ممكنة عقلاً، وواقعة في الشرع، ولا عبرة ببعض الشبهات الواهية في ذلك كما حصلت في كثير من مسائل هذا الفن.

ثم انه لا دلالة للأمر بالموقت على وجوب فعله في خارج الوقت إذا لم يفعل

---

(١) قال صاحب هداية المسترشدين: «عزي القول به إلىٰ قطب الدين الشيرازي»، راجع ص٢٦٨، وحكاه صاحب القوانين ص ١٢٠.

(٢) قال صاحب هداية المسترشدين: «حكي ذلك قولاً في المقام وإن لم يعرف القائل به» راجع ص ٢٦٨ (ط ق)، وحكاه صاحب القوانين ص ١٢٠.

في الوقت، فالقضاء أن ثبت فهو بأمر جديد.

نعم، ربما يأمر بشيء مطلقاً ويثبت تقييده من دليل خارج، لكن لا يظهر انه من باب وحدة المطلوب أو من باب تعدده فيؤخذ باطلاق الأمر ويحمل على ان التوقيت واجب آخر، ومع الشك في الظهور فالأصل البراءة.

الشك بين التوصلي والتعبدي

إذا ورد أمر من الشارع ولم يعلم انه توصلي أو تعبدي فهل الأصل فيه التوصل أو التعبد؟

قيل: الأصل فيه التوصل تمسكاً باطلاق الأمر، حيث انه لم يقيد بنية القربة وقصد الإطاعة[(١)].

وقيل: الأصل فيه التعبد؛ لأن قصد اطاعة الأمر مأخوذ من الأمر، فلا يمكن أخذه في متعلق الأمر[(٢)].

والجواب: أنه لا مانع عقلي ولا عرفي من أن يقول الشارع صل قاصداً بصلاتك التقرب بها واطاعة الأمر، متصلاً ذلك بقوله صل أو منفصلاً عنه، فاذا لم يقل حمل كلامه على ارادة ايجاد الصلاة في الخارج؛ لأن ذلك هو معنى صل عند أهل العرف والعقاب بلا بيان قبيح.

---

(١) يظهر ذلك من بين كلمات صاحب الكفاية حيث ذكره ليرد عليه ص ٩٧.

(٢) يظهر من كلام صاحب الكفاية ﷺ ص ٩٧ (ط جامعة المدرسين).

الشك بين النفسي والغيري

ومع اطلاق الأمر يحمل على الوجوب النفسي؛ لأنه الظاهر من لفظ الأمر.

الشك بين المطلق والمشروط

ومع اطلاق الأمر يحمل أيضاً على المطلق عملاً بظاهر اللفظ.

(٤) إلىٰ مولوي وارشادي:

فالمولوي: ما يراد فيه طلب ايجاد الفعل وجوباً أو استحباباً، بحيث يترتب على فعله الثواب إن كان واجباً أو مستحباً وعلى تركه العقاب إن كان واجباً.

والارشادي: ما يكون الغرض منه حصول منفعة للمكلف في دنياه أن فعله، ودفع ضرر عنه قد يحصل بعدم فعله، كقوله تعالى: ﴿**إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل... واستشهدوا شهيدين من رجالكم...**﴾[1] ﴿**واشهدوا إذا تبايعتم**﴾[2] فهذه الأوامر لا يترتب على فعلها ثواب ولا على تركها عقاب، ولا يترتب على فعلها إلّا حفظ الحق وقطع النزاع، ولا على تركها إلّا خوف ضياع الحق وحصول النزاع.

الشك بين المولوي والارشادي

إذا شكّ في الأمر بين انه مولوي أو ارشادي حمل على المولوي؛ لأنه المتبادر، والارشادي يحتاج إلىٰ قرينة.

---

(١) سورة البقرة / ٢٨٢.

(٢) سورة البقرة / ٢٨٢.

الفصل الرابع

في الأمر عقيب الحظر

في الأمر عقيب الحظر أو في مقام توهمه مثل أن يكون الشارع قد نهى عن شيء ثم أمر به، مثل قوله تعالىٰ: ﴿**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون فإذا قُضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا...**﴾[1] نهىٰ عن البيع وقت النداء، ثم أمر به بقوله ﴿**فانتشروا... وابتغوا...**﴾.

وقوله تعالىٰ: ﴿**فإذا حللتم فاصطادوا**﴾[2] بعد قوله ﴿**لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم**﴾[3]. ﴿**وإذا وجبت جنوبها فكلوا منها**﴾[4] ﴿**فالآن باشروهن**﴾[5]. ﴿**واهجروهن في المضاجع واضربوهن**﴾[6] ﴿**فكلوا مما أمسكن عليكم**﴾[7]

---

(١) الجمعة / ٩ ـ ١٠.

(٢) سورة المائدة / ٢.

(٣) سورة المائدة / ٩٥.

(٤) سورة الحجّ / ٣٦.

(٥) سورة البقرة / ١٨٧.

(٦) سورة النساء / ٣٤.

(٧) سورة المائدة / ٤.

وغير ذلك.

فعلى القول بأن الأمر للوجوب اختلف فيه إذا وقع بعد الحظر، **فقيل**: انه ظاهر في الإباحة[١]، وهو المشهور، **وقيل**: ظاهر في الوجوب[٢].

وقيل: يرجع إلىٰ ما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علّة النهي، كما في آية صلاة الجمعة[٣].

والحق انه ظاهر في الاباحة عرفاً، بقرينة وروده بعد الحظر، فانه ظاهر في ان المراد منه رفع الحظر.

* * *

(١) نسبه السيد المرتضىٰ في الذريعة إلى أكثر المتكلمين راجع ج ١ ص ٧٣، وذهب إليه صاحب القوانين ص ٨٩ ، وقال في هداية المسترشدين: «القول بأنه للإباحة حكاه جماعة عن الأكثر، ويُستفاد من الإحكام...» ج ١ ص ٦٦٣ (ط ج).

(٢) ذهب إليه الرازي في المحصول ج ٢ ص ٩٦، والعلّامة الحلي في تهذيب الوصول ص٢١، وقال في هداية المسترشدين: «حكي القول به عن الشيخ والمحقق والعلّامة والشهيد الثاني وجماعة من العامة منهم الرازي والبيضاوي وعزاه في الإحكام إلى المعتزلة» ج ١ ص ٦٦٣ (ط ج).

(٣) حكاه صاحب هداية المسترشدين / راجع ج ١ ص ٦٦٣ (ط ج).

الفصل الخامس

في المرّة والتكرار

الحق: ان صيغة الأمر لا تدل على مرة ولا على تكرار، وإنما تدل على طلب ايجاد الطبيعة في الخارج؛ لأن ذلك هو المتبادر منها.

ولكن الامتثال يحصل بالمرة؛ لتحقق وجود الطبيعة في ضمنها، والدليل على ذلك: التبادر، وإن مادة الأمر ـ وهي المصدر ـ لا تدل على أزيد من الطبيعة، وهيأته لا تدل على أزيد من الطلب.

ويتفرع على ذلك: انه لو أتى بالمأمور به في ضمن فرد واحد حصل الامتثال وسقط الأمر، وكان الإتيان به مرة ثانية تشريعاً محرماً إلّا بدليل خاص، ولو أتىٰ به في ضمن أفراد متعددة دفعة واحدة امتثل بالجميع.

* * *

الفصل السادس

في الفور والتراخي

الحق: ان صيغة الأمر لا تدل على الفور ولا على التراخي، لما مرّ في الفصل الخامس[1] من ان المتبادر من الصيغة طلب ايجاد الفعل في الخارج بدون تقييد بفورٍ، ولا بتراخٍ، ولا بغيرهما.

فإن أتى بالمأمور به فوراً امتثل، وإن أخره جاز، وفي أي وقت أتى به يحصل الامتثال.

نعم، عند حصول ظن الموت يحكم العقل بلزوم المسارعة إلى الامتثال، ولا يبعد استقلال العقل بحسن المسارعة.

وقيل[2]: بوجوب الفور، لقوله تعالى: ﴿**وسارعوا إلىٰ مغفرة من ربّكم**﴾[3] فإن المغفرة من فعل الله تعالى، والمسارعة إلىٰ فعل الغير محال، فلابدّ من الحمل على إرادة المسارعة إلىٰ سبب المغفرة، وفعل المأمور به من جملة

---

(١) تقدم في ص ٥٣.

(٢) حكاه السيد المرتضىٰ في الذريعة ج ١ ص ١٣١، وقال الشيخ في العدّة، «إن كثير من المتكلمين والفقهاء ذهبوا إلىٰ ذلك وهو المحكي عن أبي الحسن الكرخي» ج ٢ ص ٨٥ (ط ق)، واختاره أيضاً، وحكاه صاحب المعالم عن شيخ الطائفة ص ٥٥.

(٣) سورة آل عمران / ١٣٣.

أسباب المغفرة، فيجب المسارعة إليه.

أما انه من جملة أسباب المغفرة، فلقوله تعالى: ﴿**ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم**﴾[1] دلّت على ان فعل هذه الأشياء من أسباب المغفرة، وقوله تعالى: ﴿**إن تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم**﴾[2] فجعل الإقراض الذي هو إيتاء الزكاة وفعل الصدقات سبباً للمغفرة.

وأما وجوب المسارعة، فلأن الأمر للوجوب.

والجواب: ان الأمر بالمسارعة هنا محمول على الاستحباب، ارشاداً إلىٰ ما يحكم به العقل من حسن المسارعة إلى الخير، والأمر وإن كان حقيقة في الوجوب إلّا ان القرينة هنا قائمة على إرادة الندب:

أولاً: لأن الأمور التى جعلت في الآيتين أسباباً للمغفرة شاملة للمستحب والواجب، بل ظاهرة في المستحب وحده، فإن إيتاء أولي القربى ومن معهم والعفو والصفح كلها مستحبة.

والإقراض ظاهر في الصدقة المستحبة، لأن أداء الزكاة بمنزلة أداء الدين لا تعد قرضاً، والمستحب لا يجب فعله فكيف تجب المسارعة إليه.

ثانياً: المسارعة انما تكون إلىٰ ما فيه سعة، ولو كان الأمر للفور لانتفت السعة، فلا يكون فعله فوراً مسارعة؛ لأن فعل الشيء في وقته لا يعد مسارعة، فلو كان الأمر في ﴿**سارعوا**﴾ للوجوب لتنافت الهيأة مع المادة، فالهيأة تدل على

---

(١) سورة النور / ٢٢.

(٢) سورة التغابن / ١٨.

عدم الفسحة والمادة تدل عليها.

واستدل على وجوب الفور أيضاً، بقوله تعالى: ﴿**فاستبقوا الخيرات**﴾[1] فان فعل المأمور به من جملة الخيرات فتجب المسابقة إليه، وهو معنى الفور[2].

والجواب: يفهم مما مرّ في الآية السابقة، فان الأمر بالاستباق هنا محمول على الاستحباب؛ لأن الخيرات تشمل الواجب والمندوب، بل لعلّها أظهر في المندوب، والمسابقة إلى المندوب لا معنى لها إلّا الاستحباب، والمسابقة إنما تكون إلىٰ ما فيه سعة لعين ما مرّ في الآية السابقة.

* * *

(١) سورة المائدة / ٤٨.

(٢) ذكره السيد المرتضىٰ في الذريعة ج ١ ص ١٣٤، وحكاه الشيخ الطوسي في العدة ج ٢ ص ٨٧ (ط ق).

الفصل السابع:

في الإجزاء

لا شبهة في أن الإتيان بالمأمور به على وجهه أي جامعاً للأجزاء والشرائط يقتضي الإجزاء ـ أي الاكتفاء به، وعدم لزوم الإعادة ولا القضاء ـ.

وما ورد في بعض الروايات فيمن صلى فرادى ثم أعادها جماعة «**ان الله يختار أحبهما إليه**»[1] مما قد يتوهّم منافاته للإجزاء، انما يثبت بدليل خاص، ولا كلام لنا فيه.

في أجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي

وإنما يقع الكلام في الإجزاء إذا أُتي بالمأمور به بأمر اضطراري ثم زال الاضطرار في الوقت أو خارجه، هل تجب الإعادة والقضاء، كما لو صلّى بالتيمم ثم وجد الماء، أو صلى جالساً لمرض ثم برئ، أو صلّى عارياً لفقد الساتر ثم وجده، أو نحو ذلك؟

والقاعدة فيه: عدم وجوب الإعادة في الوقت، وعدم وجوب القضاء في

(١) الوسائل / ب ٥٤ أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠.

خارجه، إلا أن يدل على أحدهما دليل خاص.

أما عدم وجوب القضاء، فلأنه فعل ما أمر به في الوقت والقضاء فرع الفوات، خصوصاً إذا قلنا بأن القضاء بأمر جديد.

وأما عدم وجوب الإعادة؛ فلإطلاق الأمر الاضطراري، مثل قوله تعالى: **﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾**[١] وقوله ﷺ: «**التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين**»[٢]. والشك في وجود الأمر الاختياري ثانياً.

في أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي

وكذلك يقع الكلام في الإجزاء إذا أُتي بالمأمور به بأمر ظاهري ثم ظهر بطلانه، كما لو أدّى اجتهاد المجتهد إلىٰ عدم وجوب السورة، لقيام دليل عنده على عدم وجوبها، ثم ظهر له بطلان هذا الدليل، أو اجتهد في القبلة فصلّى ثم ظهر له خطأ اجتهاده.

والقاعدة في هذا لزوم الإعادة في الوقت إلّا بدليل خاص؛ لأن الأمر الظاهري أمر عذري يسقط به العقاب ما دام الجهل باقياً، والأمر الواقعي باقٍ لا يسقط إلّا بامتثاله ولم يحصل، وبعد ارتفاع الجهل يرتفع العذر، والقول بسقوطه لا يتم إلّا على التصويب[٣] المجمع على بطلانه.

---

(١) سورة النساء / ٤٣.

(٢) الوسائل / ب ١٤ أبواب التيمم، ح ١٢، مع تفاوت، فلاحظ.

(٣) قال صاحب الكفاية ﵀: «إن التصويب يعني خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدّت إليه الامارة، ص ١١٣ (ط جامعة المدرسين).

وقال صاحب المعالم: «اختلف الناس في التصويب فقيل: كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا ←

الفصل الثامن:

في مقدمة الواجب

والمراد من المقدمة: ما يتوقّف عليه فعل الواجب، وهو ينقسم إلى: سبب، وشرط.

فالسبب: ما يلزم من وجوده وجود المسبب عند عدم المانع، كإلقاء النار في الحطب، فانه سبب لإحراق الحطب عند عدم المانع من الإحراق كرطوبة الحطب، فعدم المانع هو في الحقيقة من جملة الشروط.

والشرط: ما لا يلزم من وجوده وجود المشروط، كالطهارة فانها شرط في الصلاة، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة.

ثم المقدمة... **منها**: ما يتوقف عليها فعل الواجب عقلاً، كنصب السلم للصعود على السطح.

ومنها: ما يتوقف عليها فعل الواجب شرعاً، كالطهارة للصلاة.

ومنها: داخلية كالأجزاء للمركب.

← حكم معين لله تعالىٰ فيها، بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد، فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده» ص ٢٤٢ .

فإن المركب وإن كان هو نفس الأجزاء إلّا أن المركب هو الأجزاء بشرط الاجتماع، والمقدمات هي الأجزاء لا بشرط، فاختلفا بالاعتبار.

ومنها: مقدمة للوجود، كما مرّ.

ومنها: مقدمة للوجوب، كالاستطاعة لوجوب الحج، والنصاب لوجوب الزكاة.

ومنها: مقدمة للعلم، كوجوب الإمساك في جزء من آخر الليل قبل الفجر ومن أوله عند الغروب؛ للعلم بالإمساك في جميع النهار، ووجوب غسل شيء من الزائد عن الحد في أعضاء الوضوء؛ للعلم بغسل تمام الأعضاء.

ومنها: ما يكون متقدماً منقضياً، كالأغسال الليلية في صحة صوم المستحاضة عند من اشترطها، أو متقدماً مستمراً كالطهارة للصلاة.

ومنها: ما يكون مقارناً، كالطهارة للصلاة، والأغسال النهارية لصوم المستحاضة.

ومنها: ما يكون متأخراً، كالإجازة بالنسبة إلىٰ عقد الفضولي وإلى الوصية -بناءً على الكشف- والبرء أو الدخول بالنسبة إلىٰ تزوج المريض، والقبض في الوقف، وغيره.

اشكال الشرط المتأخر

وربما يستشكل -في الشرط المتأخر- بأن الشرط من جملة أجزاء العلة، والعلة يجب تقدمها على المعلول[1]، بل في الشرط المتقدم المنقضي حين

(١) حكاه الآخوند في الكفاية / ص ١١٨ (ط جامعة المدرسين).

وجود المشروط، للزوم مقارنة الشرط مع المشروط، فالحطب إذا كان يابساً أمس وصار رطباً عند إلقاء النار فيه لا يكون الشرط حاصلاً[1].

والجواب: ان الشرط في مثل الإجارة ونحوها هو كون العقد متصفاً بأنه ستتعقّبه الإجازة، وهذا حاصل عند وجود العقد، والشرط في مثل المتقدم المنقضي هو تقدمه، وهو حاصل عند وجود المشروط.

تحقيق وجوب مقدمة الواجب

إذا علم هذا فقد اختلفت الأنظار في وجوب مقدمة الواجب وعدمه فيما لم ينص الشارع فيه على وجوبها.

ولا ينبغي الإشكال في وجوب المقدمات الداخلية من الأجزاء؛ لدلالة وجوب المركب على وجوبها بالتضمن، بل وجوبه عين وجوبها؛ لأنها إنما تختلف عنه بالاعتبار. كما لا اشكال في وجوب المقدمات الشرعية؛ لنص الشارع على وجوبها.

واتفق العلماء على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط، فلا يجب تحصيل الاستطاعة للحج، ولا تحصيل النصاب، وإن قدر عليهما، ولا ترك السفر ليجب الصوم، ولا ابقاء النصاب في الزكاة المشروط فيها الحول[2].

كما اتفقوا على وجوب المقدمة العلمية؛ لتوقف الامتثال الواجب عقلاً

(١) حكاه الآخوند في الكفاية / ص ١١٨ (ط جامعة المدرسين).
(٢) راجع مبادئ الوصول للعلّامة الحلي / ص ٩٨، ومعالم الأصول ص ٦٢، وقوانين الأصول للمحقّق القمي، حيث قال: «فليس مقدماته الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها، بل عدم وجوبها مجمع عليه» ص ١٠١.

عليها[١]، واختلفوا فيما عدا ذلك.

حجة القائلين بعدم وجوب المقدمة مطلقاً ـ شرطاً كانت أو سبباً أو غير ذلك ـ: انه ليس لصيغة الأمر دلالة على وجوبها بواحدة من الدلالات الثلاث، وانه لا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بأنها غير واجبة، ولو كان الأمر مقتضياً لوجوبها لامتنع التصريح بنفي الوجوب[٢].

والحق وجوب المقدمة مطلقاً شرطاً كانت أم سبباً أم فقد مانع.

والدليل على ذلك: العقل والوجدان، فان العقل حاكم والوجدان قاض بأن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات إن التفت إليها، وكثيراً ما يصرح بطلبها ويأمر بها كالأمر بذي المقدمة، فكثيراً ما يقول المولى لعبده ادخل السوق واشترِ اللحم، فيأمره بدخول السوق الذي هو مقدمة لشراء اللحم، كما يأمره بشراء اللحم الذي هو المطلوب بالاصالة، وذلك لأن ارادة ذي المقدمة ومحبته المنبعث عنها طلبه تسري منها إرادة ومحبة أُخرى إلى المقدمة تبعث على طلبها، ولذلك كثرت الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات، والوجدان قاض بأن هذه الأوامر الغيرية إنما تعلقت بالمقدمات في الشرعيات والعرفيات لسراية تلك الإرادة والمحبة من ذي المقدمة إلى المقدمة، وحيث كانت هذه السراية حاصلة في كل مقدمة لا جرم كانت مطلوبة كطلب تلك المقدمات التي صرح بطلبها، غاية الأمر ان تلك صرح بطلبها وهذه لم يصرح، فصيغة الأمر الدالة على وجوب ذي المقدمة دالة على وجوب المقدمة بالالتزام؛ لحكم العقل

---

(١) قال المحقق التقي في هداية المسترشدين: «إنهم أطبقوا على الوجوب فيها» ج٢ ص١٨٣.

(٢) معالم الدين / ص ٦٢.

بسراية الوجوب من ذي المقدمة إليها.

واحتج بعضهم ـ لوجوب المقدمة ـ بأنها لو كانت غير واجبة لجاز تركها، وإذا جاز تركها فتركت فإن بقي الواجب على وجوبه لزم تكليف ما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً، وكلاهما باطل[1].

والجواب: انه انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو منع من اتيان المقدمة، أما مع عدم المنع فعدم وجوبها لا يجعلها غير مقدورة حتى يلزم تكليف ما لا يطاق.

وفرّق بعضهم[2] **بين السبب وغيره**.. فأوجب السبب دون غيره، **واحتجّ لوجوب السبب:** بأن التكليف لا يتعلق إلّا بالمقدور، وليس المقدور إلّا السبب، أما المسبب فهو من آثار السبب المترتبة عليه قهراً[3].

والجواب: ان المسبب مقدور بواسطة السبب، وكما يصح تعلق التكليف بالمقدور في نفسه يصح تعلقه بالمقدور بالواسطة؛ لأن الشرط في صحة التكليف مطلق القدرة ولو بالواسطة.

---

(١) نسبه الشيخ في مطارح الأنظار إلىٰ جماعة منهم أبو الحسين البصري، راجع ص ٨٣، وقال صاحب الهداية: «هذه الحجة ذكرها العلّامة في التهذيب والنهاية، وقد حكيت عن الرازي في المحصول، قيل وكأنها مأخوذة من كلام أبي الحسين البصري» راجع هداية المسترشدين ص ٢٠٥ (ط ق) ويظهر ذلك من كلام المحصول ج ٢ ص ١٩٩، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج ١ ص ٩٥.

(٢) قال صاحب المعالم ﷺ: «اشتهرت حكاية هذا القول عن السيد المرتضىٰ، وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية، ولكنه يوهم ذلك في بادئ الرأي» راجع ص ٦٠، وراجع الذريعة ج ١ ص ٨٣.

(٣) حكاية صاحب المعالم عن السيد المرتضىٰ في الشافي / راجع ص ٦١، وحكاه صاحب الكفاية في ص ١٥٨ (ط جامعة المدرسين)، وذكره السيد المرتضىٰ في الذريعة / ج ١ ص ٨٥.

على ان هذا الدليل لو تم لم يلزم منه التفصيل بين السبب وغيره، بل كان مقتضاه ان الأمر النفسي انما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب، فوجوب السبب حينئذٍ وجوب نفسي ذاتي لا غيري مقدمي، هذا هو الكلام في مقدمة الواجب، أما:

مقدمة المستحب

فيجري فيها الكلام المتقدم في مقدمة الواجب حرفاً بحرف، فتكون مستحبة على القول بوجوب مقدمة الواجب، أما:

مقدمة الحرام والمكروه

فظاهر الحال ان الكلام فيهما كالكلام في مقدمة الواجب.

ولكن بعض مشايخنا المحققين: فصّل بين المقدمة التي يتمكن بعد فعلها من ترك الحرام أو المكروه ـ كما كان متمكناً قبل فعلها ـ فهذه لا تحرم ولا تكره، والمقدمة التى لا يتمكن بعد فعلها من ترك الحرام أو المكروه فهذه تحرم أو تكره، **واحتجّ لذلك:** بأن الأُولى لا دخل لها أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلا يسري طلب تركه إلىٰ طلب ترك مقدمته.

وفيه: ان بغض المحرم أو المكروه يسري إلىٰ بغض المقدمة الموصلة إليه إذا أُتي بها بقصد التوصل إليه، وإن بقي متمكناً من تركه وفعله بعد فعلها، كما يسري حب فعل الواجب وإرادته إلىٰ حب فعل مقدمته وإرادتها.

* * *

الفصل التاسع:

في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده وعدمه

الضدان: هما الأمران الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد عقلاً، أو عادة، أو شرعاً ـ كالوقوف، والجلوس، والنوم، والخياطة، والصلاة، وإزالة النجاسة، عن المسجد ـ ولا يمتنع ارتفاعهما.

وخرج بقولنا الوجوديان النقيضان: وهما الأمران اللذان يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما، كالحركة والسكون الذي هو عدم الحركة.

وبقولنا اللذان يمتنع اجتماعهما المتخالفان كالأسود والكاتب فانهما يجتمعان في الزنجي الكاتب ويرتفعان في الأبيض الغير كاتب.

وخرج بقولنا لذاتيهما ما إذا امتنع اجتماعهما لأمر خارج، ككون أحدهما لازماً لضد الآخر، كالزنجي والأبيض فانه يمتنع اجتماعهما لكن لا لذاتهما، بل لأن الزنجي لازم للأسود الذي هو ضد الأبيض.

والضد بهذا المعنى يسمى (**الضد الخاص**)، وقد يطلق الضد على الترك ويسمى (**الضد العام**).

تحقيق المسألة:

وقد اختلف الأصوليون في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدد وعدمه، **فقال بعضهم**[1]: بالاقتضاء في الضد الخاص والعام، **وقال آخرون**: بعدم الاقتضاء فيهما، **وفصّل ثالث**، فقال: بالاقتضاء في العام دون الخاص[2].

والحق عدم الاقتضاء فيهما.

احتجّ القائلون بالاقتضاء:

أما في الضد الخاص فبان فعل الواجب متوقف على ترك جميع الأضداد؛ لامتناع اجتماعها معه، فيكون تركهما واجباً؛ لأن مقدمة الواجب واجبة وهو معنى النهي عنها.

وبعبارة اخرى: فعل الضد مانع من فعل ضده، وعدم المانع شرط من جملة المقدمات، فيكون تركه واجباً. وهو معنى النهي عنه.

نعم، إن قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب كان الحق عدم الاقتضاء.

وأما في الضد العام؛ فلأن الوجوب مركب من رجحان الفعل مع المنع من الترك، فيكون الأمر الدال على الوجوب دالاً على النهي عن الترك بالتضمّن[3].

والجواب: أما في الضد الخاص فبالمنع عن كون فعل الضد متوقّفاً على ترك ضدد، وإنما هو من المقارنات الاتفاقية؛ لأن معنى التوقف أن يكون

---

(١) لتحقيق الأقوال والقائلين بها راجع مطارح الأنظار / المقدمة الخامسة ص ١١٧، وقوانين الأصول ص ١٠٨.

(٢) ذهب إليه صاحب المعالم / ص ٦٣.

(٣) راجع معالم الدين / ص ٦٤، وحكاه في الكفاية ص ١٦١ (ط جامعة المدرسين).

حصول أحدهما متقدماً على حصول الآخر في الزمان، والحال ان حصولهما في آن واحد وزمان واحد ورتبة واحدة بدون أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر لا في الزمان ولا في الرتبة.

ويزيد ذلك وضوحاً انه لو توقف وجود الشيء على عدم ضده لتوقف عدم الشيء على وجود ضده بطريق أولى.

بيان ذلك: ان سبب توقف فعل الضد على عدم ضده عند القائل به ا ن الضد مانع من فعل ضده، وعدم المانع شرط، فتوقف فعل الواجب على عدم ضده من باب توقف المشروط على الشرط، ولو كان كذلك لتوقف عدم الضد على فعل ضده؛ لأن الممانعة بين الضدين حاصلة من الطرفين فكل منهما مانع من فعل الآخر، وكما ان عدم المانع شرط فوجود المانع علة تامة في عدم الممنوع، وتوقف الشيء على علته التامة أولى من توقفه على شرطه، ولو حصل التوقف من الطرفين للزم الدور المحال، ففعل الضد وترك ضده ليس أحدهما متوقفاً على الآخر ولا مستنداً، وإنما فعل الضد ناشئ عن إرادته وتوجه النفس إليه مع توفّر شروطه وفقد موانعه، وليس منها ترك ضده، وترك الضد ناشئ عن عدم ارادته وعدم توفر شروطه أو وجود بعض موانعه، وليس منها وجود ضده الآخر، فكل من فعل الضد وترك ضده مستند إلىٰ علة مستقلة، ولكن اتفق تقارنهما وتقارن معلوليهما.

فالضدان وإن كانا متمانعين تمانعا يوجب استحالة اجتماعهما إلّا ان ذلك لا يقتضي إلّا امتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلّا مع عدم الآخر، فيكون في مرتبته لا مقدماً عليه لا وضعاً ولا طبعاً، والمانع الذي يكون الوجود موقوفاً على عدمه هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه

في وجوده.

نعم، قد تكون العلة التامة لأحد الضدين مانعة عن الضد الآخر ومزاحمة لمقتضيه في تأثيره، **مثال ذلك**: ما إذا غرق لشخص ولده وأخوه، وكانت الشفقة والمحبة للولد أشدّ منها للأخ، فانها تمنع من تأثير الشفقة على الأخ في انقاذه، أما إنها في جميع الموارد كذلك فلا.

وأما في الضد العام فالدعوى حق، والدليل باطل؛ فإن الوجوب عبارة عن مرتبة من الطلب شديدة يلزمها المنع من الترك، لا انه مركب من رجحان الفعل والمنع من تركه.

نعم، في مقام بيان تلك المرتبة يقال: ان الوجوب عبارة عن رجحان الفعل مع المنع من الترك، فالمنع من الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه، بمعنى انه لو التفت الآمر إلى الترك لما كان راضياً به.

فدعوىٰ: ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن تركه لكن القول بان الأمر يدل عليه بالتضمن، **غير صحيح**، بل يدل عليه بالالتزام.

ثمرة هذا الخلاف

تظهر الثمرة فيما لو أمر الشارع بأحد الضدين أمراً مضيقاً وبضده أمراً موسعاً، كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد فانه فوري مضيق والأمر بالصلاة مع سعة الوقت فانه موسع، وكالأمر بأداء الدين مع عدم رضا الدائن بالتأخير فانه مضيق والأمر بالصلاة مع سعة الوقت فانه موسع، إلىٰ غير ذلك.

فلو صلّى والحال هذه وترك الإزالة أو قضاء الدين فبناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدد تكون الصلاة فاسدة؛ لأنها منهي عنها، والنهي في

العبادة يقتضي الفساد، وبناء على عدم الاقتضاء تكون الصلاة صحيحة، وإن أثم بتأخير الإزالة أو أداء الدين، إلىٰ غير ذلك من الفروع.

وأنكر الشيخ البهائي ـ هذه الثمرة ـ فقال: ان الأمر بالشيء وإن لم يقتضِ النهي عن ضده فلا أقل من أن يقتضي عدم الأمر بضده؛ لامتناع الأمر بالضدين في وقت واحد، وعليه فتبطل الصلاة حينئذٍ لعدم الأمر بها؛ لأن الصحة فرع الأمر[١].

والحق عدم بطلان الصلاة ولا غيرها من العبادات في مثل الفرض، إذا قلنا بعدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده.

وقولُ الشيخ البهائي ـ لا أقل من أن يقتضي عدم الأمر ـ غيرُ مسلم؛ إذ لا يمتنع أن يأمر الشارع بالضد مضيقاً ومنجزاً وبضده موسعاً ومعلقاً على عصيان الأمر الأول، فيقول أزل النجاسة عن المسجد فوراً فإن عصيت فصلّ: وذلك لأن المزاحم لفعل الضد ليس الأمر بضده، بل فعل ضده، ومع العصيان لافعل.

وربما يقال بصحة الصلاة حينئذٍ؛ لبقاء المحبوبية وإن ارتفع الآمر[٢].

وفيه: انه لا معنى للمحبوبية إلّا وجود الأمر به على نحو التعليق على العصيان.

* * *

(١) يُراجع.

(٢) يظهر ذلك من صاحب الكفاية، راجع ص ١٦٦ (ط جامعة المدرسين).

الفصل العاشر:

في الأمر بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه

اتفق أصحابنا على عدم جواز الأمر بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه، كأمر الله تعالى زيداً بصوم غد وهو يعلم موته قبله: لأنه تكليف بغير المقدور.

وجوّزوه مع جهل الآمر بانتفاء الشرط، كأن يأمر المولى عبده بالفعل في غد ـ مثلاً ـ ويتفق موته قبله، ولكن هنا أيضاً لا أمر في الواقع؛ إذ لو سُئل هذا الآمر فقيل له لو مات زيد قبل الغد هل يكون مأموراً لقال لا.

ونسب صاحب المعالم[1] إلىٰ أكثر مخالفينا تجويز الأمر بالشيء مع العلم بانتفاء شرطه، **ومن جملة أدلتهم**: انه لو لم يصح لم يعلم إبراهيم بوجوب ذبح ولده؛ لانتفاء شرطه عند وقته ـ وهو عدم النسخ ـ وقد علمه، وإلا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج إلىٰ فداء[2].

ويمكن الجواب: بان إبراهيم أقدم على الذبح بناء على الظاهر؛ إذ كل مكلف

---

(١) راجع معالم الدين / ص ٨٢، وحكاه صاحب القوانين عن جمهور العامة، حيث قال: «وجمهور العامة على الجواز، وربما أفرط بعضهم فجوّزه مع علم المأمور به مع انتفاء شرطه أيضاً» / ص ١٢٦.

(٢) حكاه صاحب المعالم / ص ٨٤، وصاحب القوانين / ص ١٢٦، وهداية المسترشدين ص ٣٠١.

يلزمه الإقدام على فعل الواجب، وليس له التعويل على احتمال النسخ أو على احتمال أن لا يتمكن من الإتمام بموت أو غيرد، ولكنه لا يعلم بأنه كان مكلفاً إلّا بعد حصول الفعل منه.

فتكليف إبراهيم هو تكليف امتحان واختبار، وأما الفداء فتكليف جديد.

ويكفي لصحة تسميته فداء وجود التكليف الامتحاني قبله، فيكون بمنزلة العوض عن التكليف الحقيقي.

ومن جملة أدلتهم: ان الأمر كما يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر، كتوطين النفس على الامتثال، فيحصل له بذلك الثواب، وتعتاد نفسه على الامتثال، وموضوع النزاع من هذا القبيل[1].

ومن هذا الاستدلال يستشعر ان القائلين بالجواز لا يريدون الأمر الحقيقي الواقعي، بل الامتحاني الظاهر فيرتفع النزاع.

* * *

(١) حكاه صاحب المعالم في ص ٨٤، وصاحب القوانين في ص ١٢٥ و ١٢٦.

الفصل الحادي عشر:

في تعلق الأمر بالطبيعة أو بالأفراد

اختلفوا في ان المطلوب بالأمر هو الطبيعة أو الأفراد.

والمراد من الطبيعة: هو الأمر الكلي الذي ليس مقيداً بشيء.

حجة القائلين بان المطلوب الطبيعة:

ان ذلك هو المتبادر عرفاً، وان الأوامر مأخوذة من المصادر الخالية من اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية والطبيعة لا بشرط شيء[1]، ونقل فيه السكاكي اجماع أهل العربية[2].

حجة القائلين بان المطلوب هو الفرد:

ان الطبيعة لا يمكن وجودها إلّا في ضمن فرد من أفرادها، فالتكليف بايجادها لا في ضمن فرد تكليف بغير المقدور، فيجب صرف الأمر المتعلق بالطبيعة إلى الفرد، لأنه هو المقدور عليه[3].

والجواب: ان الذي لا تتعلق به القدرة هو ايجاد الطبيعة بشرط كونها لا في

---

(١) راجع قوانين الأصول / ص ١٢١.

(٢) حكاه عنه صاحب القوانين / ص ١٢١.

(٣) حكاه صاحب القوانين في ص ١٢٢.

ضمن فرد، اما الطبيعة لا بشرط الفرد ولا بشرط عدم الفرد فايجادها ممكن بواسطة الفرد، ولا داعي إلىٰ صرف الأمر إلى الفرد، وبذلك ظهر قوة القول الأوّل.

* * *

الفصل الثاني عشر:

في نسخ الوجوب

إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه، **قيل**: يبقى الجواز الذي كان في ضمن الوجوب[1]، **وقيل**: يرجع إلى الحكم السابق الذي قبل الوجوب وارتفع[2]، **وقيل**: يكون كالذي لا حكم فيه[3] ـ وهو الأصح ـ فيرجع فيه إلىٰ الأصول، فإن كان من العبادات كان فعله تشريعاً محرماً، وإن كان من العاديات كان الأصل فيه الإباحة، وإن كان من المعاملات كان الأصل فيه عدم ترتب الأثر، والصواب القول الثالث.

احتج للقول الأول: بان الوجوب مركب من شيئين رجحان الفعل والمنع من الترك، ونسخ المركب كما يكون برفع جزئيه معاً يكون برفع أحدهما، فهو يتحقق هنا برفع المنع من الترك، ومحل النزاع ما إذا قال نسخت الوجوب واقتصر ولم يصرح برفع الجزئين معاً ولا برفع أحدهما، ومن هنا يعلم ان هذا

---

(١) تبناه العلّامة في مبادئ الأصول ص ١٠٨، وقال صاحب المعالم: «إن هذا القول هو اختيار الأكثر، وهو مختار العلّامة في التهذيب أيضاً» ص ٨٦.

(٢) تبناه صاحب المعالم، وحكاه عن نهاية الأصول للعلّامة راجع ص ٨٦.

(٣) راجع قوانين الأصول ص ١٢٧، وتبناه صاحب الكفاية في ص ٧٣ (ط جامعة المدرسين).

الاستدلال لو تم لاقتضى بقاء الاستحباب لا الجواز فقط[1].

والجواب: ان الجواز الذي كان في ضمن الوجوب قد ارتفع بارتفاع فصله ـ الذي هو المنع من الترك ـ والجواز الذي يكون مع عدم المنع من الترك هو شيء آخر مغاير له، فلا وجه للاستصحاب.

* * *

(١) راجع مبادئ الأصول للعلّامة ص ١٠٨، وحكاه صاحب المعالم في ص ٨٧، وصاحب القوانين في ص ١٢٨.

الفصل الثالث عشر:

في الأمـر بالأمـر

الظاهر ان الأمر بالأمر أمر، فإذا قال القائل لغيره مر فلاناً أن يفعل كذا فهو بمنزلة أن يقول هو لفلان افعل كذا، كما في أمر الرسل بتبليغ أوامره تعالى إلى العباد، إلّا أن يدل دليل على ان للآمر غرض آخر في توسيط الغير سوى ايجاد الفعل من المأمور الثاني.

ويتفرع علىٰ ذلك: ان عبادة الصبي شرعية لقوله عليه السلام: «**مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع**»[1]. ولولا قيام الإجماع وظهور الحال في أنه أمر استحبابي لأوجبناها عليهم وهم أبناء سبع فجعل بعضهم هذا الحديث دليلاً على انه ليس الأمر بالأمر أمراً ليس في محله[2].

* * *

---

(١) بحار الأنوار /ج ٨٥ ص ١٣٣.

(٢) راجع مبادئ الوصول ص ١١٣.

المبحث الثامن:

في الـنـواهي

وفيه فصول:

الفصل الأول:

في دلالة مادة النهي وصيغته

كما يكون الأمر بالمادة والصيغة كذلك النهي يكون بالمادة ـ نحو: نهى، وينهى، وأنهاك، ونحو ذلك ـ ويكون بالصيغة ـ نحو: لا يفعل، ولا يفعل فلان كذا، ونحو ذلك ـ.

وكما تكون صيغة أفعل من العالي والداني والمساوي كذلك صيغة لا تفعل تكون من العالي والداني والمساوي.

وكما ان المعروف ان صيغة أفعل من العالي أمر ومن الداني دعاء وسؤال ومن المساوي التماس، يجري مثله في صيغة لا تفعل حرفاً بحرف.

فان النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب، غير ان متعلق الطلب في الأمر الفعل وفي النهي الترك.

وكما ان الأمر بمادته وصيغته حقيقة في الوجوب، للتبادر، كذلك النهي بمادته وصيغته حقيقة في التحريم.

وقيل: ان متعلق الطلب في النهي هو الكف؛ لأنه المقدور، بخلاف الترك فأنه عدم موجود من الأزل، فلا تتعلق به القدرة[1].

والجواب: ان الترك لو كان غير مقدور لكان الفعل غير مقدور، ولا ينافي القدرة على الترك استمراراً من الأزل، فإن القدرة تتعلق به باعتبار الاستمرار والبقاء عليه وقطعة بالفعل.

* * *

---

(١) قال صاحب المعالم: «ذهب الأكثرون إلىٰ أنه هو الكف عن الفعل المنهي عنه، ومنهم العلّامة في تهذيبه» راجع ص ٩٠ ـ ٩١، وحكاه صاحب هداية المسترشدين عن الحاجبي والعضدي، وهو المراد بما عزي إلىٰ الأشاعرة من كون المطلق فعل ضد المنهي عنه» راجع ص ٣١٨، (ط ق)، وحكاه صاحب الكفاية في ص ١٨٢ (ط جامعة المدرسين).

الفصل الثاني:

فيما يفترق به النهي عن الأمر

وهو أمور:

الأول: ان متعلق الطلب في الأمر الفعل وفي النهي الترك.

وقيل: الكفّ عن الفعل، وقد تقدّم[1].

الثاني: ان الأمر لا دلالة له على مرة ولا تكرار، بخلاف النهي فانه يلزمه الدوام والاستمرار، والفارق بينهما ان المطلوب بالأمر إيجاد الطبيعة وايجادها يحصل بايجاد فرد منها، بخلاف النهي فان المطلوب به عدم ادخال الطبيعة في الوجود، وذلك لا يتحقق إلّا بترك جميع أفرادها.

---

(١) تقدم ذكره آنفاً في الصفحة السابقة.

ايّها القارئ الكريم

هنا سقط فى النسخة

المخطوطة التى كانت

بايدينا و لعله صفحة او

صفحات و نرجو الحصول

على المقدار المفقود

فى المستقبل لطبعة اخرى

عنه أو انه لا يوجب ذلك، بل في مورد اجتماعهما يكون الأمر والنهي متوجهين إلىٰ شيء واحد وهو محال، فلابدّ اما من تغليب جانب الأمر أو من تغليب جانب النهي، والبحث في تلك عن انه إذا أمر بشيء من العبادات ثم نهي عن بعض أفراده فهل هذا النهي يقتضي فساده ـ إن كان عبادة ـ.

فمسألة اجتماع الأمر والنهي وعدم تحقق موضوع مسألة اقتضاء النهي الفساد على تقدير عدم الاجتماع وتغليب النهي أما الأمران اللذان بينهما عموم مطلق فالعام فيهما مقدم على الخاص فلا مساغ فيه لهذا النزاع.

الثاني: هذه المسألة عقلية، ولا يختص البحث فيها بما إذا كان الوجوب والتحريم مستفادين من اللفظ، وعدّها من مباحث الألفاظ باعتبار ان البحث فيها عن اجتماع الأمر والنهي اللذين هما باللفظ.

ويمكن عدّها فقهيّة وأصوليّة باعتبارين.

الثالث: لا فرق في هذه المسألة بين وجود المندوحة وعدمه، فمن يقول بجواز الأجتماع لا يفرق بين تمكن المكلف من الصلاة في غير الدار المغصوبة وبين عدم تمكنه، وكذلك من يقول بعدم الجواز لا يفرق بينهما، لجريان الحجتين في المقامين.

الرابع: لا يتفاوت الحال بين القول بتعلق الأحكام الشرعية بالطبائع وتعلقها بالأفراد؛ لأن الأمتثال لا يمكن إلّا بالأفراد، فمرجع القولين إلى التكليف بالأفراد.

إذا عرفت هذا: فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين، **فقيل**: بعدم

جواز الاجتماع[1]، وهو المشهور بين العلماء، وهو الحق، **وقيل**: بجوازه[2].

ثمرة الخلاف في المسألة:

منشأ هذا الخلاف: انه بناء على الاجتماع يكون المكلف مطيعاً عاصياً من وجهين ـ ان جمع المأمور به والمنهي عنه في فرد واحد ـ فان صلّى في الدار المغصوبة صحت صلاته، وإن كان عالماً بالغصب ذاكراً للنهي فيعصي بالتصرّف في ملك الغير.

وبناء على عدم الاجتماع صحّت صلاته أيضاً ان كان جاهلاً بالغصب أو ناسياً للنهي؛ لعدم توجه النهي إليه حينئذٍ كالمضطر، مثل المحبوس فلا يزاحم الأمر، وإن كان عالماً بالغصب ملتفتاً إلى النهي فهل تكون المسألة من باب تعارض الخبرين فيرجع إلىٰ علاج التعارض المذكور في محله، أو من باب

---

(١) قال صاحب المعالم: «الحق امتناع توجيه الأمر والنهي إلىٰ شيء واحد، ولا نعلم في ذلك مخالف في أصحابنا، ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا» راجع ص ٩٣. وقال صاحب القوانين: «والقول بعدم الجواز هو المنقول عن أكثر أصحابنا والمعتزلة» راجع ص ١٤٠، واختاره صاحب الكفاية في ص ٩٣ (ط جامعة المدرسين).

(٢) حكاه صاحب المعالم في ص ٩٣، وقال صاحب القوانين: «القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة، والفضل بن شاذان ﷺ من قدمائنا، وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة، وذهب إليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلي، وسلطان العلماء، والمحقق الخوانساري وولده المحقق، والفاضل المدقق الشيرواني، والفاضل الكاشاني، والسيد الفاضل صدر الدين وأمثالهم رحمهم الله تعالى، بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاءه بذلك، ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلّمات الشيعة وإنما كان المخالف فيه كان من العامة. ـ كما أشار إلىٰ ذلك العلّامة المجلسي ـ في كتاب بحار الأنوار، أيضاً وانتصر هذا المذهب جماعة من أفاضل المعاصرين» راجع ص ١٤٠.

تزاحم الدليلين فيؤخذ بالأهم ويتخير عند التساوي؟ وجهان.

وظاهر اتفاق العلماء على صحة الصلاة في الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب انه من باب التزاحم؛ لأن التعارض لا يتفاوت الحال فيه بين صورتي العلم والجهل.

وربما يقال: بترجيح جانب النهي مطلقاً حتى ولو قلنا بجواز الاجتماع؛ لأن المفهوم عرفاً من مثل ذلك ان المولى لا يرضى بامتثال مطلوبه بالفرد المنهي عنه.

حجة القائلين بعدم الجواز أمور:

أحدها: ان كلاً من الأمر والنهي لو كان شاملاً لمورد الاجتماع لكانت حركات الصلاة في الدار المغصوبة مأموراً بها ومطلوباً ايجادها ومنهياً عنها ومطلوباً تركها في آن واحد، وهو محال؛ لأن الأحكام الشرعية الخمسة متنافية متضادة[1].

حجة القائلين بالجواز أمور:

أحدها: ان متعلق الأمر والنهي مختلف، فالأمر متعلق بالصلاة والنهي متعلق بالغصب ولكن المكلف جمعهما بسوء اختياره[2].

والجواب: ان متعلق الأمر والنهي وإن اختلفا مفهوماً لكنهما اتّحدا مصداقاً في بعض الأفراد، فاختلاف المفهوم لا يفيد في تعدد متعلق الأمر والنهي في هذا الفرد، بل متعلقهما واحد.

---

(١) يظهر ذلك من المعالم / ص ٩٤.

(٢) حكاه صاحب المعالم / ص ٩٤ ـ ٩٥، وصاحب القوانين في ص ١٤٠ ـ ١٤١.

ولا يتفاوت الحال بين القول بتعلق الأحكام الشرعية بالطبائع والقول بتعلقها بالأفراد، أما ان كانت متعلقة بالأفراد فواضح.

وأما إن كانت متعلقة بالطبائع؛ فلأن ايجاد الطبيعة لا يمكن إلّا في ضمن الأفراد، فالطبيعة الموجودة في ضمن هذا الفرد صارت مأموراً بها ومنهياً عنها، وهي واحدة.

والقول بأن الفرد مقدمة لوجود الطبيعة، والمقدمة يمكن التوصل بها إلى العبادة وإن كانت محرمة ـ كركوب الدابة المغصوبة للذهاب إلى الحج ـ لا يجدي؛ لأن ذلك في المقدمة المنفصلة عن العبادة الغير المتصلة بها، وهنا المقدمة متّحدة مع العبادة ذاتاً مختلفة معها اعتبار.

ثانيها: انه لو لم يجز اجتماع الأمر الوجوبي والنهي التحريمي لما جاز اجتماع الأمر الوجوبي أو الاستحبابي والنهي الكراهتي، والأمر الوجوبي والاستحبابي، والأمر الوجوبي والإباحة؛ لأن الأحكام الخمسة كلها متضادة وقد اجتمع الوجوب والكراهة في مثل الصلاة في الأماكن المكروهة، كالحمام، ومعاطن الإبل، ومواضع التهمة، وغيرها، وفي الحالات المكروهة، كحمل الحديد البارز وغير ذلك.

واجتمع الاستحباب والكراهة في مثل الصوم في السفر، وفي بعض الأيام، وفي مثل النوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

واجتمع الوجوب والاستحباب في مثل الصلاة في المسجد، والوجوب والاباحة في مثل الصلاة في البيت[1].

---

(١) راجع قوانين الأصول / ص ١٤٢.

والجواب: انه إذا حصل حكم العقل القطعي بامتناع الاجتماع وورد في ظاهر الشرع ما ينافيه فلابدّ من التأويل، فيحمل اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة، والوجوب مع الاباحة على قلّة الثواب، واجتماع الوجوب مع الاستحباب على زيادة الثواب؛ لأمر يعلمه الله تعالى، ولم يكلف بالبحث عنه.

والعبادات المكروهة يمكن تقسيمها إلىٰ قسمين:

أحدهما: ما تعلق به النهي ولا بدل له، كصوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات، وهذا يمكن حمل النهي فيه على قلّة الثواب.

فإن المكلف لما كان لا يصوم الدهر غالباً، فإذا أراد صوم يوم مستحب فليجعله غير يوم عاشوراء فان ثوابه أكثر.

ثانيهما: ما له بدل، كالصلاة في الحمام، وفي مواضع التهمة، وحمل النهي فيه على قلّة الثواب واضح، فالصلاة في البيت أو الموضع الذي لا تهمة فيه أكثر ثواباً وفي غيرهما أقلّ، وكذلك الصلاة في المسجد والصلاة في البيت.

ثالثها: إن المولى إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص فخاطه في ذلك المكان عد مطيعاً عاصياً(١).

والجواب: مع المناقشة في المثال بأنه ليس مما نحن فيه؛ لعدم اتحاد الكون في المكان مع الخياطة ان عده في العرف مطيعاً عاصياً؛ لكون الخياطة من الواجبات التوصلية، ولو كانت من التعبديات لمنعنا ذلك، بل الحاصل اما الإطاعة ان غلبنا جانب الأمر أو المعصية ان غلبنا جانب النهي.

ويلحق بهذا المبحث أمور:

---

(١) حكاه صاحب المعالم في ص ٩٤.

الأول: اختلف فيمن توسط الدار المغصوبة اختياراً عالماً بالغصب ـ بناء على عدم الاجتماع ـ **فقيل**: انه مأمور بالخروج غير منهي عنه[1].

وقيل: انه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه[2].

وقيل: انه منهي عنه غير مأمور[3].

وأما على القول بالاجتماع فهو مأمور به من حيث انه مقدمة للتّخلص من الغصب، ومنهي عنه من حيث انه تصرف في مال الغير بغير اذنه.



---

(١) قال في مطارح الأنظار: «انه منسوب إلىٰ قوم، ولعله الظاهر من العضدي كالحاجبي حيث اقتصروا علىٰ كونه مأمور به فقط» / ص ١٥٣.

(٢) نسبه الشيخ الأعظم ـ كما في مطارح الأنظار ـ إلىٰ بعض الأجلة، حيث قال: «ثم ان بعض الأجلة ذهب إلىٰ أنه مأمور به ولكنه معصية... وعليه حمل الكلام المنقول من الفخر الرازي» / ص ١٥٣.

(٣) حكاه الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار / راجع ص ١٥٣.

فهرست موضوعات الكتاب

فهرست الآيات

فهرست الأحاديث



